Die Entwicklung der ethischen Anschauungen bei Georg Simmel

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt

von der Philosophischen Fakultät der
Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin

Von

HERMANN GERSON

aus Frankfurt-Oder

Tag der mündlichen Prüfung: 23. Juli 1931
Tag der Promotion: 10. Dezember 1932

87

Referenten: Prof. Dr. Eduard Spranger
Prof. Dr. Max Dessoir

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Vorbemerkung.

Bei der Darstellung der Entwicklung in den ethischen Anschauungen Georg Simmels kann man wohl drei Perioden deutlich unterscheiden, ohne damit einen schematisierenden Zwang auszuüben. Natürlich sind diese Perioden zeitlich nicht ganz scharf gegeneinander abzuheben. Wir haben in unserer Darstellung folgende ungefähre zeitliche Einteilung zugrundegelegt.

von 1890 — 1900 : die soziologistische Periode

von 1900 bis zum Ausbruch des Weltkrieges: die Periode der Sammlung (in die das erst 1916 erschienene Buch „Kant und Goethe" einzubeziehen ist)

von 1914 — 1918 : die Periode der Wendung zur Metaphysik.

An diese drei darstellenden Teile schließt sich in einem vierten der Versuch einer kritischen Würdigung an. — Kritik und Stellungnahme ist also an fast allen Punkten erst in diesem vierten Teil gegeben.

NB. : Die in den Anmerkungen gegebenen Zahlen beziehen sich auf die unter diesen Zahlen im Literaturverzeichnis genannten Bücher.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41533911_0032

Erster Teil.

Die soziologistische Periode.

Motto: „Denn das ist die gewaltige Seele der gegenwärtigen Wissenschaft: ein unersättliches Verlangen nach Realität welches sich, nachdem es die Naturwissenschaften umgestaltet hat, nunmehr der geschichtlich-sozialen Welt bemächtigen will, um, wenn möglich, das Ganze der Welt zu umfassen und die Mittel zu gewinnen, in den Gang der menschlichen Gesellschaft einzugreifen" 1). (Dilthey.)

Als Simmel um 1890 zuerst als Philosoph hervortrat, war die Situation der deutschen Philosophie noch immer entscheidend beeinflußt durch den Zusammenbruch der idealistischen Systeme. Man hielt sich von aller Metaphysik fast ängstlich fern, beschränkte die Aufgabe der Philosophie auf eine erkenntnistheoretische Grundlegung der Einzelwissenschaften. Zwar hatte Cohen in seinen Schriften eine Neubegründung des Kantischen Idealismus unternommen, auch Nietzsches Zarathustra war bereits 1883 erschienen—, aber beide waren noch nicht zur Wirksamkeit gelangt. Wichtig war das neu aufgetauchte Problem der Gesellschaftswissenschaften, die Frage nach ihrem Begriff und ihrer Aufgabe. Comtes, wohl auch Spencers Schriften wirkten dahin, die Schriften von L. Stein und Schäffle suchten bereits eine Art Antwort, eine Gliederung der Gesellschaftswissenschaft zu geben. Diese Strömungen mußten Simmel gerade in Berlin stark bemerkbar werden: begegneten sie sich doch in gewissem Sinn mit den Bemühungen seines Lehrers Dilthey um eine Grundlegung der Geisteswissenschaften. Was ihm von der neuen Kant-Bewegung wichtig wurde, war wohl wesentlich die psychologische Fassung, welche F. A. Lange dem Kantianismus gab. Diese Position fügte sich noch am ehesten dem Darwinismus ein, der inhaltlich und nach seiner methodischen Einstellung — in seiner Gründung auf dem Entwicklungsprinzip — im Denken der Zeit durchgehend herrschte. Spencer hatte ihn bereits entschieden auf seine Auffassung der Gesellschaft übertragen und gerade dieser Sozialdarwinismus wurde für Simmel sehr wichtig. Aber auf die Fragen der Gesellschaft, auf die Einsicht in die Wichtigkeit der gesellschaftlichen Grundlagen des menschlichen Lebens lenkt ihn wohl noch stärker ein weniger offenbarer Einfluß, der vom Marxismus ausgeht. Sein Lehrer Schmoller wird ja zu den „Kathedersozialisten" gerechnet, und schon von hier aus ist eine gewisse Verbindung mit der Lehre Marx' anzunehmen. Diese älteren Nationalökonomen — auch Roscher — wollten aber im Ganzen der neuen revolutionären Theorie keinen Eingang in die akademische Wissenschaft verstatten. Das Wachsen der Sozialdemokratie und ihre Wendung zum Revisi-

1) s. 2. S. 154.

onismus mögen dahin mitgewirkt haben, daß dann die jüngeren Forscher, vor allem Max Weber und Werner Sombart, zu einer Auseinandersetzung mit der marxistischen Theorie vorschritten. Da sie, wie Simmel auch, Schüler Schmollers waren, gehen wir wohl in der Annahme nicht fehl, daß es der Marxismus war, der Simmel zum guten Teil zu jener Betonung der sozialen Kategorie führte, die für die erste Periode seines Schaffens typisch ist[2]). —

Bevor wir uns der Darstellung der ethischen Meinungen Simmels zuwenden, sollen hier in Kürze die Grundzüge seiner allgemein-philosophischen Haltung gekennzeichnet werden. Seine Anschauung ist in dieser Periode ein biologisch, vor allem aber soziologisch fundierter Pragmatismus. Das wird am deutlichsten an seinen verschiedenen Darlegungen über den Begriff der wissenschaftlichen Wahrheit[3]). Nach der üblichen Vorstellung gibt es eine objektive, in sich ruhende Wahrheit; nur daß wir sie realisieren ist, nach der Meinung vieler, von Nützlichkeitserwägungen bestimmt, ihr Gehalt aber ist davon unabhängig. Demgegenüber sagt er nun[4]): „Es gibt gar keine theoretisch gültige „Wahrheit", auf Grund deren wir dann zweckdienlich handeln, sondern wir nennen diejenigen Vorstellungen wahr, die sich als Motive des zweckmäßigen, lebensfördernden Handelns erwiesen haben. Wahrheit ist nicht mehr eine nach theoretischen Kriterien festzustellende Beschaffenheit der Vorstellungen, welche erst als fertige zur Grundlage des vernünftigen Handelns dienten; sondern von den unzähligen auftauchenden Vorstellungen werden diejenigen durch natürliche Auslese bezeichnet und erhalten, welche durch ihre weiteren Folgen sich als nützlich erweisen, und das Wort: wahr zeigt nichts anderes an als eben diese regelmäßige, praktisch günstige Folge des Denkens." Wir finden also hier einen durchgeführten Pragmatismus vor James! Seine darwinistisch beeinflußte Herkunft verrät sich, wenn Simmel dann etwa zur Verdeutlichung seiner Auffassung darauf hinweist, daß verschiedene Tierarten ein von dem unseren abweichendes Nervensystem haben, das nur aus der Anpassung an ihre Umgebung zu verstehen sei: so muß man sich vorstellen, daß Wahrheit und wissenschaftliche Weltansicht variabel seien gemäß den variablen Anforderungen der Praxis. Es gibt so viele „Wahrheiten", wie es prinzipiell verschiedene Organisationen und Lebensanforderungen gibt. — Entsprechend dieser Grundanschauung kann er dann die Kategorie des Objektiven nur majorisierend bestimmen, relativ: sie bezeichnet die Relation der jeweilig historisch herrschenden Tendenzen zu den schwächeren, die Majorität der Bewußtseinsinhalte gegenüber der Minorität, das allgemein Anerkannte. So ist ihm etwa „das Gute" nur „ein analytischer Ausdruck für Willen der Majorität"[5]). Oder er sucht das Objektive von der Beziehung auf die Gattung aus zu fassen und setzt dann das Wahre der gattungsmäßigen Vorstellung gleich, erklärt die Ueberzeugung, wie sie gegenüber gewissen Vorstellungen eintritt: dies ist objektiv richtig oder gut, damit, daß in solchen Vorstellungen vererbte Gattungsinstinkte zu Worte kämen[6]). Diese

---

2) Die Beziehung zum historischen Materialismus wird ja übrigens von Simmel selber später — in der Einleitung zur „Philosophie des Geldes" — ausdrücklich betont.

3) s. 26.

4) s. 26. S. 36.

5) s. 25. S. 142, 150; 27.

6) s. 25. S. 62.

sehr häufige Betonung der Gattungsinstinkte hängt sicherlich mit den für ihn sehr wichtigen Einflüssen des Evolutionismus, speziell in seiner darwinistischen Fassung, zusammen, der eines der Hauptmerkmale seines methodischen Verfahrens ist 7). Obwohl er sich einmal ausdrücklich gegen diesen Standpunkt verwahrt 8), ist sein Denken doch überall von der Einstellung bestimmt, welche die Rätsel der Wandlung von Erscheinungen, der Uebergänge, durch die Länge der in dem betreffenden Prozeß verstrichenen Zeit mit Hilfe des Zauberworts „allmählich" lösen zu können meint. Man wird zu diesem Verfahren gedrängt, wenn man die komplizierten Gipfelphänomene etwa des ethischen Gebietes aus primitiven Elementen — Instinkt, sozialer Zwang usw. — aufbauen will. Diese grundsätzliche Haltung wirkt sich natürlich in der ethischen Fragestellung dann besonders stark aus 9). Mit ihr verbindet sich nun eine Tendenz, die aus der wissenschaftlichen Situation Simmels, wie wir sie oben schilderten, zu erklären ist: die Betonung der sozialen Kategorie. Die Einsicht in die sozial-allgemeinen Bedingtheiten, insbesondere die Erkenntnis der Wichtigkeit der sozialen Wechselwirkung erscheint ihm als hauptsächlichster Fortschritt der Wissenschaft seiner Tage. Dementsprechend finden wir die Begriffe: soziale Allgemeinheit und, mehr biologisch gewendet, Gattung als Grundlagen seiner Theorien ständig vor. Wir werden diesen soziologistischen Charakter seines Denkens noch spezieller bei der Behandlung der ethischen Fragen darzutun haben. — Dilthey hatte das Wesen der damaligen Wissenschaft in dem „unersättlichen Verlangen nach Realität" gefunden: dieser Zug ist auch für Simmel bestimmend. Er äußert sich bei ihm in verschiedenen Formen: in der Tiefe seiner Einzelanalysen, im stofflichen Umfang seiner Vergleiche, — am stärksten doch in der Gegnerschaft gegen den Rationalismus und seine allgemeinen Begriffe, gegen jede Art von Metaphysik. Er wirft der Metaphysik und ihrem Hauptwerkzeug, dem umfassenden Begriff vor, daß sie zu ihren Positionen nur komme, indem sie eine partielle Wahrheit zu einer absoluten verallgemeinert und hypostasiert, die dann unter einem generellen Titel zahllose individuelle Tatbestände ungeklärt umfaßt und so der Fülle der Realität untreu wird 10). Der Allgemeinbegriff hat nur die Bedeutung einer ersten, vorläufigen Orientierung: das Schattengleichnis Platos über das Verhältnis von Idee und Erscheinung ist hier genau umgekehrt. Er sieht die Tendenz des modernen Denkens in der Auflösung der Substanzen zu Funktionen, des Starren und Dauernden in den Fluß restloser Entwicklung; von hier aus wendet er sich insbesondere gegen jeden Begriffsrealismus, gegen jede Substantialisierung einer Funktion, wie sie stets aus einer Hypertrophie des Kausaltriebes hervorginge, der sich mit den Einzelursachen nicht begnügt und nun für das Allgemeine und Zusammengesetzte eine Sonderursache annehmen will 11): etwa wenn man, unzufrieden mit der Erklärung

7) Der Darwinismus wirkt freilich, wie gesagt, auf ihn weniger in seiner biologischen Bezogenheit als in der Beziehung auf die Fragen der Gesellschaft, d. h. als Sozialdarwinismus.

8) s. 25. S. 66.

9) s. etwa 25. Bd. II. S. 346, wo er über das allmähliche, stufenweise Erwachsen der Kategorie „objektiv" aus der Subjektivität spricht, oder Bd. Nr.I, S. 437.

10) s. dazu als Parallele das in vieler Beziehung für Simmel anregende Buch von Schäffle „Bau und Leben des sozialen Körpers", Bd. I. S. 419 [17].

11) s. 25. Bd. II. S. 321, 34, 359.

einzelner Vergehungen nun noch eine Sonderursache „Unsittlichkeit" bei einem Menschen annimmt und so aus einer nachträglichen Abstraktion eine handlungsbewirkende Ursache macht. „Wenn wir für das Denken, das uns als bloße Funktion erscheint, einen Träger suchen, von der Vorstellung ausgehend, daß, wenn gedacht wird, doch ein Etwas, das denkt, dasein muß, so übertragen wir ein Verhältnis, das innerhalb des Vorstellens gilt, auf das Vorstellen als Ganzes, begehen also den logisch falschen Schluß a dicto secundum quid ad dictum simpliciter, denjenigen Trugschluß, mit dessen Hülfe vielleicht die Mehrzahl metaphysischer Aussagen über das Ganze des Seins und Denkens zustande gekommen ist" 12). Es ist nur konsequent, wenn er betreffs des Gipfelpunktes solcher Hypostasierungen, den Begriff des Absoluten, vermutet, er habe deswegen diesen seinen unbedingten Charakter erhalten, weil der ihn bedingende Wert in Vergessenheit geraten sei, sodaß das Absolute seine Wertgeltung seiner Unklarheit verdanke, die eine Begründung unmöglich mache 13). — —

Mit diesen allgemeinen philosophischen Voraussetzungen wendet sich Simmel dem ethischen Fragenkomplex zu. Er will die Ethik umgestalten zu einer „Moralwissenschaft", d. h. die Ethik soll sich von ihrem bisherigen Charakter abstrakter Allgemeinheit befreien und „zu einer historisch-psychologischen Behandlung aufwärts gehen" 14). Die allgemeinen Begriffe, die bisher die Ethik besonders ausschließlich beherrschten — wohl weil man von ihr praktisch-allgemeine Maximen und Weisheitslehren erwartete —, sollen Einzeluntersuchungen weichen. Die Ethik soll eine unmetaphysische Einzelwissenschaft werden, wenn sie überhaupt als Sonderwissenschaft bestehen bleibt, nachdem man ihre wichtigsten Themen künftig unter Psychologie, Soziologie und Geschichte aufzuteilen hat 15). Es soll damit noch keinerlei inhaltliche Stellungnahme zu ethischen Fragen, etwa über Motive des Handelns oder Sanktionsarten der Sittlichkeit, präjudiziert sein: nur eine Methode der Forschung wird damit zunächst gefordert. Die ethischen Allgemeinbegriffe sind in ihrer Vieldeutigkeit unfähig, das moralische Leben zu erklären (das will die Einleitung in die Moralwissenschaft" beweisen): so ist eine neue Grundlegung einzelwissenschaftlich-descriptiver Art zu schaffen, die es künftig so unmöglich macht, ein Buch unter dem allumfassenden Titel „Ethik" zu schreiben, wie es schon heute unmöglich wäre, einem Buch den allgemeinen Titel „Physik" zu geben 16). Die neue Moralwissenschaft kann sich von einer sorgfältigen Enquete über das Verhältnis der Früharbeit von Schulkindern zu ihrem intellektuellen Niveau mehr versprechen, als von der tiefgründigsten begrifflichen Diskussion über das Verhältnis von persönlicher und sozialer Sittlichkeit. „Die Geschichte der englischen Fabrikgesetzgebung belehrt uns besser über das Verhältnis von Egoismus und Altruismus als die scharfsinnigste Zergliederung dieser Begriffe" 17). Auch und gerade hier vergewaltigen die Allgemeinbegriffe die sittliche Wirklichkeit. Und gerade wenn man zu neuen überwölbenden ethischen Normen gelangen will, soll man wissen, daß sie sich erst herausstellen werden, wenn den einzelnen

12) s. 25. S. 134.
13) s. 25. S. 24, 31 f., 35.
14) s. 25. S. III.
15) s. 25. S. II, III f., IV.
16) s. 25. S. IV.
17) s. 25. Bd. II. S. 425. s. a. S. 426.

historisch gegebenen Tatsachen der individuellen und sozialen Sittlichkeit die allergenaueste Untersuchung zuteil wurde. Auch hier ist das treibende wissenschaftliche Ethos der Drang nach Realität, der die Ethik sich mit der descriptiven Aufgabe einer Einzelwissenschaft bescheiden heißt 18). —

Eine solche descriptive und induktive Moralwissenschaft, die also von jeder apriorischen Erfassung des sittlichen Tatbestandes absehen muß, wird gegenüber der Fülle verschiedener Moralprinzipien schnell zu der Frage gedrängt werden, ob denn das Sittliche wirklich eine Einheit bilde, nicht nur dem Namen und der Gewohnheit nach. Nun ist zwar Simmel geneigt, das Sittliche als einheitliche Kategorie anzunehmen, aber er wehrt sich dennoch gegen das, was er „ethischen Monismus" nennt. Er versteht darunter die Rückführung der ethischen Normen auf ein einziges Prinzip, ihre Unterordnung unter einen einheitlichen Oberbegriff. Die schon besprochene Gegnerschaft gegen die Allgemeinbegriffe äußert sich hier, auf die ethischen Probleme gewendet, gegen schematisierende Verengung des sittlichen Lebens. Zwei Formen solchen Versuches der Vereinheitlichung wendet er hauptsächlich seine kritischen Betrachtungen zu: dem Eudomänismus und der Endzwecklehre. — Es ist auffällig, einen wie breiten Raum er den Untersuchungen über den Eudämonismus widmet: wahrscheinlich doch deshalb, weil er in dessen ethischer Argumentation eine starke geistige Macht sieht. Zum andern aber spüren wir an diesen Stellen oft eine größere innere Beteiligung Simmels, als sie das im Ganzen descriptive Werk sonst aufweist. Es scheint daher so, als ob diese Problematik ihm persönlich recht nahe lag, so daß er in der eudämonistischen Deutung und Vereinheitlichung der sittlichen Tatsachen ein besonders gefährliches Selbstmißverständnis des sittlichen Bewußtseins sah. Seine Untersuchungen — hier besonders ertragreich — gehen sehr ins Einzelne; wir können nur die Grundlinien seiner Stellungnahme nachzeichnen 19). Er unterscheidet zunächst zwischen der Behauptung: die Vermehrung der Glückssumme ist der tatsächliche Zweck alles Handelns — und der Betonung der Vermehrung der Glückssumme als ethischer Norm alles Handelns. — Wenn man die Lust als tatsächliches Ziel aller Handlungen betrachtet, so verliert dieser Begriff alles Spezifische. So formuliert Simmel nach längeren Darlegungen seine Meinung über die Behauptung des Eudämonismus: „Aller Eudämonismus kommt schließlich nur darauf hinaus, die tatsächlichen Ziele der Handlungen, die er aus der Erfahrung kennen lernt, als Glück zu bezeichnen. Statt eines synthetischen Satzes erhalten wir einen analytischen, und statt einer unter die Oberfläche der Motive heruntergehenden Erklärung nur eine Namen-

---

18) Mit dieser Ansicht steht Simmel nicht etwa allein da. Er ist hier wohl beeinflußt von seinem Lehrer Schmoller, der erklärte, daß die Ethik mit dem Fortschritt der Erkenntnis immer mehr „Erfahrungswissenschaft des Seienden werde, aus der heraus, nun die einzelnen Teile als besondere Wissenschaften vom Staate, vom Rechte, von der Volkswirtschaft sich loslösen könnten" (s. 20. S. 288.). Vergl. auch Schäffle, a. a. O. z. B. Bd. II, S. 489.

19) Als schönes Zeichen seiner denkerischen Gerechtigkeit sei auf die Art hingewiesen, in der er stets die Argumentation des im Ganzen abgelehnten Eudämonismus vertieft und gereinigt von Mißverständnissen zur Geltung bringt.

gebung für die schon sonst bekannte Gesamtheit der Erscheinungen 20). Gegen die Möglichkeit einseitiger Normierung der Handlungen durch das Prinzip der Glücksvermehrung erhebt er vor allem zwei Einwände, die in der Wichtigkeit der Glücksqualität und der Problematik der Glücksverteilung liegen. Der reine, monistisch durchgeführte Eudämonismus kennt in seiner Bewertung keine Unterscheidung nach Lustqualitäten: er sucht die Qualitäten in Quantitäten umzuwandeln, indem er ihre Unterschiedenheit zu begreifen sucht als verschieden sichere und verschieden umfassende Mittel zum definitiven Zustand der Lust. Aus unserer tatsächlichen Wertungsweise — an der sich ja eine descriptive Moralwissenschaft zu messen hat — sind aber die Unterscheidungen nach den erstrebten Qualitäten des Glückes nicht fortzudenken und auch durch den geschilderten Rückführungsversuch nicht zu beseitigen. Der Eudämonismus würde z. B. seine Wertung eines Lebens nur nach dem Endresultat der Aufrechnung der Faktoren Glück und Leid zu gewinnen haben, während doch deutlich die Größe der Faktoren selber mitbewertet werden muß; d. h.: wir bewerten nicht nur das Resultat der Ausgleichung am Nullpunkt, sondern auch den Reichtum und die Schwingungsweite eines Lebens als solche 21). Zum andern weichen wir von der bloßen Quantenbewertung in der Frage der Glücksverteilung ab. Wir wollen nicht nur ein möglichst hohes Glücksmaß, sondern — ganz unabhängig davon — eine bestimmte — nämlich gleichmäßige — Verteilung dieses Glücksquantums. Ohne diese Korrektur führte der Eudämonismus zu Absurditäten wie etwa folgendem Standpunkt: „meine Freude am Martern anderer ist so groß, daß sie an Lust das Leid jener ausgleicht und überwiegt". Damit — etwa noch durch eine Alleinheitslehre im Sinne Schopenhauers gestützt — wäre dann solch Tun gerechtfertigt, — was offenbar absurd ist. Es wird deutlich, daß wir der Gleichmäßigkeit der Glücksverteilung eine vom Quantum unabhängige Wichtigkeit beimessen 22). Dies sind die Hauptgesichtspunkte einer Kritik, in der nachgewiesen sein soll daß der reine Eudämonismus nicht fähig ist, das Gebiet der Ethik monistisch zu konstituieren 23). —

Ein anderer häufig beschrittener Weg zur Vereinheitlichung des Gebietes der Sittlichkeit liegt in der Behauptung eines letzten, endgültigen Zweckes alles Handelns, eines Endzweckes, dem gegenüber die vielen verschiedenen Moralprinzipien nur verschiedene Realisierungswege seien. Die verschiedenen Zwecke werden dann im Bilde einer Pyramide vorgestellt, deren Spitze eben der Endzweck sei. Die Darlegungen Simmels über diesen ethischen Standpunkt sind hier fast ausschließlich klärender, analysierender Art; eine Stellungnahme wird nur angedeutet. Wichtig ist ihm zunächst die Feststellung, daß der Charakter des Endzweckes als Einheits-

20) s. 25. S. 312.

21) s. 25. S. 356 ff.

22) s. 25. S. 325 ff. Allerdings ist für Simmel die Vereinbarkeit von „größtmöglichem Glück" und „größtmöglicher Zahl" noch manchem Zweifel ausgesetzt.

23) In dieser Stellung zum Problem des Eudämonismus ist Simmel wohl durch Windelband beeindruckt, dessen Einfluß wir an mehreren Stellen in dieser Periode festzustellen haben. Er wandte sich in einem 1883 geschriebenen Aufsatz „Vom Prinzip der Moral" sehr heftig gegen die „Lustkrämerei" besonders gegen die Auslassung der Lustqualitäten, wies auch auf die Frage der Verteilung hin. S. 53. Bd. II. S. 183 ff.

punktes der Zwecke, ohne weiteren Widerstreit, als definitiver Abschluß des Handelns nicht seine Singularität logisch einschließt; es kann mehrere gleichwertige Endzwecke dieser Art geben, wie er ausführlich darlegt 24). Die übliche Annahme des Endzweckes als eines einzigen geht nicht aus einem logischen, sondern eher aus einem ästhetischen Bedürfnis hervor: aus dem Wunsch, das Leben als gegliederte, einheitlich aufsteigende Pyramide aufzufassen. — Da der Endzweck den vor ihn liegenden Gliedern der Willenszwecksetzungen ihren Wert bestimmt, muß er als objektiv daseiend angenommen werden, — nicht nur im Kopfe eines Beobachters vorhanden als ein „Als ob" der Bewertung der Handlungen, sondern real und von der Weltentwicklung realisiert. Eine objektive Teleologie muß also hier Voraussetzung sein. Diesem Gedanken gegenüber stellt Simmel nur fest, daß von einem vorhandenen Endzweck und einer auf ihn gerichteten Entwicklung nicht f o r m a l geredet werden könnte, sondern erst, wenn er inhaltlich bestimmt aufgewiesen sei. Das sei aber bisher nicht geschehen und angesichts der Vielspältigkeit der Zweckreihen auch schwer vorstellbar. So ist es wohl eher die F o r m des Zweckes und der Zwecksetzung als solche, die geschätzt wurde, und deren Betonung zu der Verwechselung führte, daß man außer der funktionellen Gleichheit noch eine inhaltliche annahm und so von einheitlichem Endzweck sprach. „Wie das formale Sollen uns als das Gemeinsame aller sittlichen Forderungen erschien (s. u.), so haben wir nun hier in der Funktion der Zwecksetzung ein Gemeinsames für die Wollungen und Werte" 25). Der Standpunkt Simmels, nirgends so direkt ausgesprochen, stets nur angedeutet, dürfte sich mit dem Diltheys in dieser Frage decken, der ihn vielleicht sogar darin beeinflußte: „Wir können den subjektiven und relativen Charakter der Wertbestimmungen, der aus ihrem Ursprung im Gefühl stammt, nie überwinden: ein unbedingter Wert ist ein Postulat, aber kein erfüllbarer Begriff. Wir können einen höchsten oder unbedingten Zweck nicht aufweisen, da dieser die Feststellung eines unbedingten Wertes zur Voraussetzung hat" 26). — Als dritten Versuch der Vereinheitlichung der Sittlichkeit bringt Simmel noch das „Prinzip des guten Willens" kurz zur Darstellung, der alle Handlungen in begrifflich nicht fixierbarer Eigenart trägt und färbt 27). Diese Position wäre für Simmel noch am ehesten zu bejahen: denn sie kommt seiner Ueberzeugung, daß die Einheit des Sittlichen nicht in einem bestimmten Inhalt, sondern formal und funktional zu konstituieren sei, am nächsten. —

Es ist der B e g r i f f d e s S o l l e n s, der ihm bei der Gebietsbestimmung der Ethik im Mittelpunkt steht, von ihm aus ergibt sich für Simmel die allgemeinste mögliche Umgrenzung der Ethik. Die einzelnen sittlichen Inhalte sind davon, sozusagen als Erfüllungen dieser Kategorie, zu scheiden. Von vornherein meint er mit ethischem Sollen nicht eine Begrenzung auf das im engsten Sinn moralische Gebiet, dem dann etwa Sollensansprüche anderer Gebiete, z. B. des ästhetischen zur Seite zu stellen wären: das ethische Sollen ergibt sich als das Resultat der endgültigen Ausgleichung der Anforderungen a l l e r Lebensgebiete. So scheint ihm das ethische Sollen nicht gesondert von allen anderen Wert-

24) s. 25. Bd. II. S. 343.
25) s. 25. Bd. II. S. 357.
26) s. 4. S. 405.
27) s. 25. Bd. II. S. 313 ff.

ansprüchen zu fassen, sondern es ergibt sich gerade als höchste Forderung der verschiedenen Gebietsansprüche, als Resultat der Entscheidung zwischen ihnen 28). — Was sagt Simmel nun über diese Kategorie des Sollens? Er weist darauf hin, daß zu einer inhaltlich-sachlich bestimmten Vorstellung, ohne daß sich der Inhalt wandelt, das Gefühl, daß sie wirklich, gesollt oder gewollt ist, neu hinzutritt. Auch das „Sein", die Wirklichkeit eines Gegenstandes ist uns nur in einer indefiniblen, zu seinem sachlichen Inhalt noch dazutretenden Art seines Vorgestelltwerdens gegeben. In ähnlicher Weise tritt nun zu einem beliebigen Inhalt das Gefühl des Gesollt-Seins hinzu. „Das Sollen ist eine Kategorie, die zu der sachlichen Bedeutung der Vorstellung hinzutretend, ihr eine bestimmte Stelle für die Praxis anweist, wie sie eine solche auch durch die Begleitvorstellung des Seins, des Nichtseins, des Gewolltwerdens, usw. erhält. . . . . Das Wollen, das Hoffen, das Können, das Sollen, — alles dies sind gewissermaßen Zwischenzustände und Vermittlungen zwischen dem Nichtsein und dem Sein, die wir für denjenigen, der sie nie empfunden hätte, so wenig beschreiben könnten, wie wir zu sagen wissen, was denn das Sein oder das Denken eigentlich ist: es gibt keine Definition des Sollens. . . . . Das Sollen ist nur einer der möglichen Aggregatzustände für die gleiche Vorstellung, es betrifft Vorstellungen, denen wir das Sein noch absprechen oder wenigstens insoweit nicht zusprechen, als sie eben bloß gesollt werden, und die dennoch nicht in der Gleichgültigkeit des Nichtseins verharren. . . . . Es ist ein Denkmodus, wie das Futurum und Präteritum, oder wie der Konjunktiv oder der Optativ; durch die Form des Imperativs hat die Sprache diesem Verhalten Ausdruck gegeben" 29). Die Tatsache des Sollens selber ist nicht beweisbar, sie muß stets vorausgesetzt werden, wenn wir etwas über Sollensinhalte ausmachen wollen. Von hier aus wird auch klar, daß Simmel die Frage nach der Sanktion der Sittlichkeit als solcher zurückweist: sie geht stets von der Gleichsetzung eines bestimmten, historisch bedingten Inhaltes und der Sittlichkeit als Ganzen aus. Ohne solche irrtümlich-verengende Gleichsetzung wird die Frage sinnlos: denn warum wir sittlich sein sollen, ist wegen der Gleichheit dieser Sittlichkeit mit dem Sollen, andererseits wegen des nicht zu begründenden, unableitbaren Wesens dieses Sollens zwar nicht zu begründen: aber eben in der spürbaren Tatsache des Sollensanspruches evident zu erfassen 30). Dieser formale Charakter des Sollens macht es verständlich, daß wir aus seinem Begriff keinen bestimmten Inhalt mit Notwendigkeit als „gesollt" herausgewinnen können: jeder Inhalt kann unter diese Kategorie treten! Darüber täuschen wir uns nur, weil uns, historisch gesehen, bestimmte Inhalte mit diesem Sollen dauernd fest verbunden erscheinen. — Das Sollen ist nicht ganz unabhängig von der Wirklichkeit vorzustellen. Es ist z. B. oft nur der Ausdruck für seinsmäßig — etwa gesellschaftlich — in der Mehrzahl vorhandene Zustände. Wie man ja z. B. ein moralisch angegriffenes Tun verteidigt, indem man sagt: „das tun doch alle", oder es kritisiert mit dem Ausdruck: „das tut man nicht". Für diese Verbindung und Abhängigkeit des Sollens vom Sein ist die Doppelbedeutung des Wortes „Norm" aufschlußreich, das

28) s. 25. S. 41, 43 f. Der Gedanke erinnert an gewisse — spätere — Ausführungen Schelers, die dasselbe prinzipieller gefaßt zum Ausdruck bringen.

29) s. 25. S. 8 f.

30) s. 25. S. 13 f. 15.

ja gleichzeitig „Durchschnitt“ und „Forderung“ bedeutet. Daraus wird deutlich, wie die häufige Wiederholung eines bestimmten Tuns ihm schließlich den Charakter des Gesollten verleiht, was Simmel besonders klar am Begriff der Pietät zu sehen glaubt 31). Die Behauptung dieser Abhängigkeit des Sollensbewußtseins vom Sein ist schon ein Hinweis darauf, wo Simmel den Ursprung und die Wurzel des Sollens sieht: in den Notwendigkeiten des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Entdeckung und Benennung des Sollens gehen nach seiner Darstellung folgendermaßen vor sich: die Mehrzahl unserer Handlungen können wir — mehr oder weniger direkt — auf Egoismus zurückführen. Bei einigen Anforderungen an uns — die wir wegen ihres unegoistischen Charakters als sozial empfinden — erscheint dies unmöglich: sie erhalten dann und deshalb den Namen des sittlichen Sollens 32). Dies Sollen war also ursprünglich ein soziales Müssen, bei dem allmählich der gesellschaftserhaltende Zweck, unter dessen Voraussetzung es ein striktes Müssen war, verdunkelt wurde und aus dem Bewußtsein zurücktrat. So blieb das Sollen als ein Mittelding zwischen Müssen und einheitlichem, durch Gewöhnung erreichten Wollen zurück. Diese Hypothese verdeutlicht nach Simmel den vorgefundenen Charakter des Sollens: das Imperativische daran, den Charakter des Letztlichen und Irreduziblen, aber auch den mit ihm immer wieder verbundenen Anspruch auf Autonomie: weil eben kein außerhalb des Sollens selber gelegener Zweck mehr bewußt ist! 33).

Wird so von Simmel die Entstehung und Entwicklung dieser „Sollen“ genannten Gefühlssphäre als Ganzes ins Gebiet sozialer Nützlichkeit verlegt, so geht er darüber noch hinaus, wenn er nun als aktuelle Inhalte und Erfüllungen dieser Kategorie gleichfalls ausschließlich soziale Notwendigkeiten annimmt. Deutlicher: die Existenz eines Gefühls „Sollen“ überhaupt wird ebenso aus der sozialen Sphäre hergeleitet wie die Inhalte, an die sich dies Gefühl knüpft. Alle die sittlichen Anforderungen und Werte, die wir als spezifisch ethisch ansehen, lassen sich nach Simmel in Wirklichkeit auf soziale Erfordernisse zurückführen. Die Moral ist aus einem sozialen Zwang entstanden, der sich allmählich einen immer größeren Kreis unterordnete. Da nun das gattungsmäßig am frühesten Vorhandene auch im Individuum die stärkste Kraft besitzt, so finden wir noch heute die moralische Beziehung unter Individuen am stärksten, unter Gruppen viel schwächer ausgebildet. Jedes Pflichtgefühl stammt also aus der Umbiegung des egoistischen Einzelwillens zum sozialen durch eine Macht. Später glauben wir dann, dem Wert und der Würde der eigenen Person das schuldig zu sein, was ursprünglich nur sozialer Zwang war 34). Die dauernde äußere Nötigung zu sozialem Verhalten erzeugt eine Gewohnheit, die schließlich als innerer Trieb empfunden und vererbt wird. Die sogenannten Pflichten gegen uns selbst sind also nichts weiter als irrige Übertragungen des sozial Gebotenen und Sanktionierten auf den Einzelnen. Die rein soziale Begründung der Pflicht zur Selbsterhaltung wird etwa daran deutlich, daß sie aufgehoben wird, wo sie sozial unnützlich wird, z. B. im Kriege. Die Erhaltung und Förderung der Gesellschaft ist Grundgesetz und Sanktion dessen, was sich — unter Vergessen seines sozial-bedingten Ursprunges

31) s. 25. S. 67, 70; Bd. II. S. 23.
32) s. 25. S. 30 f.
33) s. 25. S. 57 ff.
34) s. 25. S. 115, 173 ff.

nachher als absolute sittliche Forderung präsentiert. „Die soziale Gruppe nimmt ungefähr die Stellung ein, die für den Frommen Gott, für Macchiavelli und Hobbes der Fürst einnimmt: es gibt nicht ein an sich bestimmtes Rechtes und Gutes, dem ihr Wille gemäß wäre, sondern ihr Wille bestimmt vielmehr, was recht und gut sein soll: die Majorität will das Richtige, weil ihr Wille das Kriterium bildet für das, was wir das Richtige nennen“ 35). So beruht z. B. die Verachtung des Unsittlichen auf nichts anderem als dem sozialen Schaden, den es anrichtet. So werden andererseits als verdienstvolle Taten allmählich die bezeichnet, auf welche die Gesellschaft wiederholt mit einer Belohnung zu reagieren pflegte. So liegt die höhere Bewertung der sittlichen Gesinnung gegenüber der einzelnen Tat nur darin begründet, daß sie der Gesellschaft eine größere Garantie für das Tun des Nützlichen gibt; es handelt sich also um einen reinen Quantitätsunterschied der Nützlichkeit. So ist der Kern des Begriffes der Ehre: die Sicherung des Gesellschaftsnützlichen in Fällen, wo sie durch äußere Gesetzgebung nicht zu erreichen ist 36). Auf diese Weise enthüllt sich immer deutlicher und umfassender als Kern und Ziel inhaltlich-bestimmter ethischer Normierung das Gebot sozialer Nützlichkeit. Dies bildet auch den Wurzelboden für die letzte Instanz, die wir im Ethischen kennen: das Gewissen. Denn woher erklärt sich der Gewissensschmerz? Aus der instinkthaft eingewurzelten und vererbten Gewohnheit, daß auf die schlechte Tat eine soziale Strafe folgt: das Leidgefühl der Strafe stellt sich nun bei einer schlechten Tat von selber ein, ohne Eingriff des Kollektivs. Und es ist erklärlich, daß die Reue über eine schlechte Tat größer und intensiver ist als die Freude an einer guten: weil häufiger, sicherer und eindringlicher auf eine schlechte Tat Strafe als auf eine gute Belohnung folgte. So ist das Gewissen die Lust oder die Unlust der Gattung, die in uns zu Worte kommt, über eine Tat 37). Simmel steht mit dieser soziologistischen Auffassung der Ethik nicht allein. Auch hier gibt es auffällige Parallelen zu dem schon öfters zitierten Buch von Schäffle, deren Art sogar einen Einfluß Schäffles auf Simmel auch in diesem Punkte nahelegt. Schäffle spricht davon, daß „die Erfüllung des sozialen Berufes der Menschen den Inhalt des Guten ausmache“; gut ist ihm der menschliche Wille in seiner Richtung auf „Verwirklichung unseres nur innerhalb der Gesellschaft sich entfaltenden echt menschlichen, d. h. wahrhaft sozialen Wesens 38); er erklärt die obersten ethischen Prinzipien als sozial bedingte Sätze, deren „Ewigkeit“ daher stamme, daß sie jedes gesellschaftliche Leben brauche; dagegen sind sie nicht „ewig in dem Sinne, daß sie ursprünglich fertig wären, daß sie in geschichtsloser Weise zur Anerkennung gelangen könnten, aus einer anderen Welt in unser Gewissen plötzlich hereingeworfen“. In wie verschiedenen, gesellschaftlich bedingten Gestalten die Grundprinzipien der Ethik aber auch auftreten mögen, immer ist ihr Kern derselbe: „der kollektive Selbsterhaltungstrieb“ 39). —

Bei der Betrachtung des ethischen Subjektes, der menschlichen Person, tritt das kritisch-betrachtende Interesse Simmels stark hervor und verdrängt die eigene systematische Äuße-

35) s. 25. S. 77.
36) s. 25, S. 117, 214, 230, 192, 55.
37) s. 25. S. 407 ff.
38) s. 17. Bd. I. S. 582 ff.
39) s. 17. Bd. II. S. 66 ff.

rung. Vor allem wendet er sich gegen die Vorstellung, die eine Sondermacht „Ich" als entscheidende Instanz gegenüber den einzelnen Strebungen annimmt; auch hier handelte es sich wieder um jene Substantialisierungstendenz, die einen „Charakter" — unbekannter Art — als Grundlage der allein bekannten Einzelhandlungen ansetzt. In Wirklichkeit gibt es nur die einzelnen gegeneinander gerichteten Strebungen, und das sogenannte Ich ist nur ihre jeweils sich durchsetzende Majorität 40). Simmel sagt direkt: wir sind „keine aus einem Einheitspunkt heraus harmonisch entwickelte Wesen, sondern haben einen Teil unseres Ich dem anderen angegliedert, wie die Zufälligkeit unserer äußeren und inneren Lebensgeschichte es mit sich brachte" 41). Und als konsequente Folge ergibt sich ihm daraus eine Ablehnung der Gesamtverantwortung der Person, eine teilhafte Aufspaltung. (die übrigens von seiner späteren Auffassung denkbar weit entfernt ist. Gerade hier wird deutlich, wie umfassend die Entwicklung seiner ethischen Anschauungen ist.) „Mit verfeinerter Erkenntnis machen wir immer weniger den ganzen Menschen für ein ethisches Verschulden verantwortlich und begreifen vielmehr, daß Erziehung, Beispiel, Naturanlage einen einzelnen Trieb oder Vorstellungskreis verdorben haben können, während der übrige Teil der Persönlichkeit sich durchaus sittlich verhalten mag" 42).

Die ganze Auffassung Simmels vom Menschen ist in dieser Periode völlig naturalistisch bestimmt. Das eigentliche und genetisch primäre Wesen des Menschen sieht er in der instinkthaften Schicht, zu der erst in einem späten Punkte der Gattungs- und individuellen Entwicklung der Intellekt sozusagen dazutritt und, der Verfestigung der schon vorliegenden Instinkte entsprechend, auch nie die Führung erlangen kann. Selbst wenn der Intellekt eine höhere „unbedingtere" Stufe erreichte: mit seinen Instinkten bleibt der Mensch doch stets der Gattungsentwicklung verhaftet, also in seiner tragenden und bestimmenden Wesensschicht ein biologisch und soziologisch bedingtes Gattungsgeschöpf 43). —

Wir haben im Vorhergehenden das Grundsätzliche von Simmels ethischen Anschauungen in der ersten Periode seines Schaffens dargelegt. Es bleibt übrig, dies durch Schilderung seiner Position in einigen Einzelfragen zu vervollständigen. Alle seine Äußerungen bringen jedoch eine Stellungnahme nur indirekt und nebenbei, der Hauptwert wird stets auf die Betrachtung und Analyse der gerade behandelten Allgemeinbegriffe gelegt. Aus seinen sehr ausgedehnten Betrachtungen über den Kategorischen Imperativ seien hier nur einige Punkte herausgegriffen. Man kann den Sinn der von Kant für die ethische Kritik geforderten Allgemeinsetzung einer Handlung darin finden, dem sittlichen Urteil den sichersten denkbaren Maßstab an die Hand zu geben: den Maßstab logischer Möglichkeit. Richtig wäre dann die Handlung, deren Verallgemeinerung logisch widerspruchslos gedacht werden könne: was ja etwa bei dem berühmten Beispiel der Depositenunterschlagung nicht denkbar sei. Aber diese Auffassung des Kategorischen Imperativs würde ihm doch nur ein sehr begrenztes Geltungsbereich sichern: denn zunächst ist doch in Wahrheit logische Widerspruchslosigkeit noch kein sittliches Kriterium. Aber das selbst zugestan-

40) s. 25. S. 275, 291.
41) s. 25. S. 166.
42) s. 23. S. 34.
43) s. 25. S. 389.

den, so wäre doch damit immer noch erst erreicht, daß gewisse Handlungen, die sich in der Verallgemeinerung als widerspruchsvoll erweisen, ausgeschlossen sind; unter den restlichen aber wäre damit noch keinerlei Ansatzpunkt für die Wahl gegeben. Die Bedeutung des Prinzips wäre also im besten Falle eine rein negative, ausschließende 44). — Es ist zu fordern, daß in die Verallgemeinerung einer Tat zwecks Anwendung des Kategorischen Imperativs ihre näheren, einzelnen Umstände mit aufgenommen werden: denn sonst träfe ja die Allgemeinforderung diese bestimmte Situation in ihrer Besonderheit nicht mehr, der entstandene Allgemeinbegriff wäre gar nicht mehr der Allgemeinbegriff jener ethischen Handlung. Andererseits scheint aber diese notwendige Berücksichtigung der Umstände dem Kategorischen Imperativ jede Bedeutung zu nehmen: denn dann wäre ja nur noch eine Wiederholung des Identischen vorhanden. Selbst wenn es also in dem komplizierten sozialen Gebiet die Möglichkeit völlig identischer Wiederholung einer ethischen Situation überhaupt gäbe, so wäre der Kategorische Imperativ doch nur ein analytischer Satz, aus dem sich keine Normierung gewinnen ließe, die an Sicherheit über den Einzelfall hinausginge. In vielen Fällen ist eine Verallgemeinerung nur so vorstellbar, daß der Handelnde sich die genau gleiche Rückwirkung von seiten seines Partners vorstellt, die jener jetzt von ihm erfährt. Aber selbst dieser Form der Verallgemeinerung entziehen sich viele ethische Handlungen: z. B. alle, die nicht auf Vergeltung rechnen, welche in diesem Absehen vom do ut des gerade ihr spezifisch Sittliches haben, das schon durch den Gedanken an Verallgemeinerung zerstört würde! — Nun ist allerdings die oben geübte Kritik noch etwas einzuschränken: wenn besondere Umstände individualisierend zu einer Tat hinzutreten, so wird eben doch nur fraglich, ob sie noch durch den Allgemeinbegriff getroffen wird; eine Frage, die stets noch näher zu prüfen ist. Denn Simmel lehnt jenen Standpunkt, der sich mit der bloßen Feststellung „ich bin eben anders als die andern" ein Ausnahmerecht gegenüber der Allgemeinheit konstruiert zu haben glaubt, strikt ab. Es ist stets noch zu fragen, ob die Besonderheit eine berechtigte eigene sittliche Tendenz aus sich entfaltet, welche die Allgemeinforderung aufhebt. Die Bestimmung durch einen allgemeinen Satz besagt ja, daß aus der Fülle der Einflüsse nur ein bestimmter Umkreis als für die sittliche Motivierung wichtig angesehen wird. Und es ist ja nicht gesagt, daß das Individualisierende gerade in diesem Umkreis liegt. So ist die Forderung des Kategorischen Imperativs schließlich die: sondere die sittlich nicht einflußreichen Bestimmungen deiner Lage von den zu Recht einflußreichen! 45). Der tiefstschürfende und für Simmels Entwicklung bedeutsamste Einwand liegt aber in der Darlegung, wie der Charakter des Sollens das Gefühl völlig individueller Anforderung nicht ausschließt, eine Verallgemeinerung als Maßstab sittlicher Erkenntnis also ausgeschlossen ist. Darüber soll weiter unten noch mehr gesagt werden. —

Eine andere, hier kurz zu behandelnde Einzelfrage, die Simmels Denken beschäftigt, ist das Problem der Freiheit. Der Freiheitsbegriff erscheint ihm noch vieldeutiger als andere ethische Allgemeinbegriffe; er führt das auf den rein negativen Charakter des Begriffes zurück, der nur das Fehlen von Beschränkungen aussagt und infolge-

44) s. 25. Bd. II. S. 66, 70.
45) s. 25. Bd. II. S. 40, 44 f., 46 ff., 51, 53 f.

dessen nach ganz verschiedenen Richtungen Anwendung finden kann. Unter dem gleichen Worte Freiheit verbergen sich zwei verschiedene Begriffe, auf die Schopenhauer hingewiesen hat. Er unterscheidet zwischen der Freiheit zu tun, was man will — und der Freiheit, also Undeterminiertheit dieses Wollens selber; die Möglichkeit der Realisierung des ersten Begriffes von Freiheit sei noch kein Beweis, daß der Wille als solcher nicht determiniert sei. Simmel pflegt die beiden Begriffe unter den Namen des empirischen und des philosophischen Freiheitsbegriffes zu bezeichnen. Er ist aber davon überzeugt, daß die philosophische Freiheitslehre nur eine Übertragung der empirisch gegebenen Verhältnisse auf das Metaphysische ist, daß sie also sekundären Charakter hat (was wohl für sein vom Entwicklungsbegriff so stark bestimmtes Denken nicht nur eine genetische, sondern eine Wesensfeststellung ist). Das Entstehen des Freiheitsbegriffes ist nach seiner Meinung abhängig von dem vielen Taten gegenüber vorhandenen Bewußtsein: ich hätte auch anders handeln können. Diese Aufhebung des definitiven Charakters einer Entscheidung geht nun immer weiter zurück, jede Willensäußerung hätte auch anders sein können. Dieser unendliche Prozeß wird in der philosophischen Freiheitslehre durch die Setzung eines Ich als letzten, unabänderlichen Quellpunktes der Handlungen zu einem Ende gebracht. Hier aber liegt eine der häufigen metaphysischen Verfälschungen vor. Der ursprüngliche Sinn des „Anders-Tun-Könnens" ist nur der einer Unsicherheit, was geschehen würde: weil wir eben die Ansätze zu verschiedenen Verhaltungsweisen in uns vorfinden und nicht im Voraus wissen, welche sich durchsetzen wird. Aus dieser Unsicherheit wird nun hier in einem jener schon besprochenen Substantialisierungsprozesse, eine reale Kraft „Anders-Tun-Können." Das ist eine Verfälschung des Problems. Damit aber erscheint Simmel die gesamte philosophische Freiheitslehre als jene Art metaphysischer Substantialisierung und Begriffsdichtung, die seiner Schätzung reinlich empirischer Forschung so verhaßt ist 46). Die entschiedenste und auch originellste Deutung gibt aber Simmel dem Freiheitsproblem in folgender Betrachtung: die Begründung der Verantwortlichkeit auf die Freiheit ist schwierig, ob man nun Determinist ist oder nicht. Da aber immer wieder ein Zusammenhang zwischen beiden behauptet wird, wird es nahegelegt, den Zusammenhang in der Umkehrung aufzusuchen und die Freiheit auf die Verantwortlichkeit zu begründen. Die Gesellschaft hat gewisse Erfahrungen darüber gemacht, wann die strafende Zuordnung eines Vergehens ihren sozialen Zweck der Besserung erreicht und wann nicht. Der Zustand, in dem ein Mensch erfolgreich für seine Tat verantwortlich gemacht wird, heißt dann Freiheit. „Wir sind also nicht verantwortlich, weil wir frei sind, sondern umgekehrt, Freiheit ist der Name für denjenigen Zustand, in dem ein gewisses Strafmaß wirksam und für die Zukunft nützlich ist; und wir sind nicht unzurechnungsfähig, weil unser Wille unfrei, unsere freie Willensbestimmung durch körperliche oder geistige Momente ausgeschlossen ist, sondern umgekehrt heißt derjenige Zustand ein unfreier, in dem es sinnlos, weil zwecklos wäre, uns unsere Tat strafend zuzurechnen" 47). Da nun gewisse Menschentypen schwachen Willens nicht sinnvoll verantwortlich zu machen sind, so wird hier die oft gemachte Identifizierung von Unfreiheit und Unsittlich-

46) s. 25. Bd. II. S. 155, 133 f., 138, 205 ff.
47) s. 25. Bd. II. S. 216; s. a. S. 288 ff.

keit klar. Als wichtigstes Ergebnis stellt sich also in diesen Untersuchungen heraus: Freiheit ist keine metaphysische Kategorie, überhaupt kein individueller Besitz, sondern eine soziale Kategorie, deutlicher: eine Kategorie sozialer Zweckmäßigkeit. „Die historische Betrachtung dürfte zeigen, daß das ganze Freiheitsproblem nichts als eine individualistische Drehung oder Verkleidung jener Frage der sozialen Praxis ist" 48). — Was die Originalität dieser Gedanken Simmels angeht, so ist es damit wie oft bei ihm: er hat gewiß Anregungen erhalten, die ihn etwa von der Auffassung der Freiheit als reiner Bestimmungslosigkeit des Willens abbrachten, die ihn vielleicht sogar auf die soziale Ebene hinwiesen: in der entscheidenden Wendung des Problems ist er, soweit ich sehe, doch selbständig. Einflüsse der genannten Art sind etwa von seinem Lehrer Schmoller, auch von Schäffle und Windelband anzunehmen, die ihn ja beide verschiedentlich angeregt haben 49).

Ein Problem, an dessen Behandlungsweise sich Simmels Stellung und Eigenart sehr deutlich zeigt, ist die Frage des Pflichtenkonfliktes. Es sind dabei zwei Formen zu sondern, wenn sie auch nicht streng auseinander zu halten sind: er nennt sie den logischen und den materiellen Konflikt. Der erstere entsteht dort, wo sich die Anforderungen zweier Pflichten direkt entgegen stehen, — der andere bei einem doppelten Anspruch, während in der Person nur Kraft zur Erfüllung eines vorhanden ist. Solche Konflikte entstehen, wenn ein Subjekt Mitglied zweier Kreise mit sich schneidenden, verschiedenartigen Ansprüchen ist. Die konfliktschaffenden Kreise können im Verhältnis des Nacheinander, Nebeneinander und Übereinander vorgestellt werden. Der letzte Fall liegt vor, wenn die Kreise einander einschließend umfassen, z. B. Familie — Gesellschaft. Gerade die Konflikte dieser Art sind problematisch; denn es handelt sich bei ihnen nicht um ein unkompliziertes Entweder-Oder, sondern meist um einen Ausgleich der Gebietsansprüche nach „Mehr oder Weniger" 50). — Die Konflikte können aber auch im Individuum, sozusagen als Binnenereignisse, entstehen. Sie gehören oft folgendem Typus an: Wir haben oben dargelegt, wie Simmel als tiefste menschliche Wesensschicht die von der Gattung ererbten Instinkte und Gefühle erscheinen, denen gegenüber der Intellekt erst ein Spätprodukt der Entwicklung ist. Zwischen diesen meist konversativen Gefühlen und dem stärker fortschrittlichen Wissen entstehen nun sehr häufig Konflikte. (Man denke an die Wirkung des kritischen Denkens im religiösen Gebiet, aber etwa auch an viele moderne Probleme innerhalb der Sexualethik). Die Unstimmigkeit der Wesensbestandteile, die sich aus der Ungleichzeitigkeit ihrer Entwicklung ergibt, wird so als Konflikt des Sollens empfunden. Er wird noch dadurch verschärft, daß gerade die intellektuellen Funktionen, obschon sie das Späte und Individuelle sind, ihrem Wesen nach Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben 51). Die Möglichkeit der Aufhebung solcher Konflikte erscheint Simmel sehr unwahrscheinlich. Die Ethik hat bisher gerade an diesem Punkte mit ihrem Anspruch, den Widerstreit auflösen zu können, ihre Grenzen allzu leichtherzig überschritten. Ein methodisch-wissenschaftliches Prinzip, das diesen Anspruch begründete, läßt sich nicht aufweisen. Auch der ethische Monismus ist dazu un-

48) s. 24. S. 263. s. a. 25. Bd. II. S. 218, 222.
49) s. z. B. 17. Bd. I., S. 141 f., 53. Bd. II. S. 87; 21 S. 32 f.
50) s. 25. Bd. II. S. 385 f., 401 ff.
51) s. 25. Bd. II. S. 392 ff., 400.

fähig; denn selbst wenn sich — was sehr zweifelhaft ist — ein einheitlicher Endzweck aufweisen ließe, so wären die Mittel seiner Realisierung noch nicht eindeutig klar und könnten untereinander widerstreiten. Weiterhin läßt aber das Bewußtsein einer unerfüllten Aufgabe auch dann in uns einen Stachel zurück, wenn wir eine andere, uns wichtiger erscheinende erfüllt haben und zur Erfüllung beider deutlich unvermögend sind: das ultra posse nemo obligatur ist uns eben noch nicht zur inneren Wirklichkeit geworden. Diese Situation: nicht alle Ansprüche erfüllen zu können, wird aber immer wieder da sein. Denn je mehr die Komplizierung des modernen Lebens uns in verschiedene soziale Kreise einordnet, je uneinheitlicher und gesonderter diese sein werden, desto stärker müssen die Konflikte werden. Je feinfühliger der Einzelne wird, desto mehr werden sie sich bemerkbar machen. — Absichtlich stellt Simmel diese Erwägungen an den Schluß seiner „Einleitung in die Moralwissenschaft." Die üblichen Ethiken pflegen an dieser Stelle, ganz den wirklichen Erfahrungen widersprechend, eine beruhigende oder ermahnende Harmonisierungstendenz aufzuweisen. Das muß einem so ehrlichen Denker wie Simmel, der die unverfälschte Wirklichkeit erfassen will, aufs äußerste zuwider sein. Und so betont er gerade an dieser Stelle den unauflöslichen Charakter der Konflikte, die mit dem Fortschritt der Kultur nur immer stärker werden müssen. Aber - und auch dies ist typisch für ihn! — seine Konsequenz daraus ist nicht etwa ein verzichtender Pessimismus, den er des öfteren recht deutlich abwertet; gerade das deutliche Sehen der Schwierigkeiten weist ihn auch auf ihren Sinn hin. Die vielen verschiedenen Ansprüche machen die Durchsetzung der einheitlichen Persönlichkeit doppelt notwendig, ihre Härte stärkt die Kraft. Und so nennt er den Pflichtenkonflikt „geradezu eine Schule, in der sich das Ich bildet" 52). Er sagt das nach seiner Art nur nebenbei: er will dem allzubilligen Optimismus keinen Raum geben, der leicht in solcher Feststellung eine Art Zielsetzung und damit „Rechtfertigung" dieses ganzen schwerwiegenden Geschehens des Widerstreites der Pflichten für seine zu früh harmonisierende Weltanschauung finden könnte.

Obschon Simmel im Ganzen überzeugt ist, daß kein einzelnes sittliches Prinzip zur Normierung der Handlungen zureicht, finden wir bei ihm doch mehrere Ansätze zu Moralprinzipien. Vielleicht liegt es an seiner ablehnenden Grundhaltung, daß sie durchgängig ziemlich farblos und unüberzeugend-konstruktiv erscheinen, vielleicht ist aber eben auch - besonders in dieser Periode — seine synthetische Kraft geringer als seine analytische Begabung. Die von ihm aufgestellten Normierungen sind meist nach dem Schema der Maximierung eines Wertes aufgebaut; so z. B. das Prinzip der Freiheitsmaximierung: „Handle so, daß die von dir geübte Freiheit zusammen mit der, die dein Handeln den andern läßt oder bereitet, ein Maximum ergibt" 53). Dieses Prinzip ist aber nicht, wie man oft meint, durch eine Egalisierung der Menschen zu erreichen: denn entsprechend ihren verschiedenen Anlagen wird für das Freiheitsgefühl des einen der Besitz von Macht wichtiger sein, dem anderen etwa der Geldbesitz. Stets wird auch nur ein begrenztes Maß des betreffenden Besitzes dem erstrebten Ziele dienen: zu viel Macht oder Besitz lähmt die Schwungkraft, macht unfrei und abhängig. Freiheit war aufgefaßt worden als Prozeß der Befreiung von Widerständen; dem-

52) s. 25. B. II. S. 417. s. a. S. 388, 404, 408, 419 ff.
53) s. 25. Bd. II. S. 264. s. a. 269 f., 271 ff.

entsprechend braucht das Freiheitsgefühl zu seiner Erzeugung Hemmnisse, auf deren Überwindung also die Gestaltung des privaten und öffentlichen Lebens sich gar nicht richten darf, will sie dem Prinzip der Freiheitsmaximierung gerecht werden. Dies Prinzip ist also, wie viele der letzten ethischen Prinzipien, nur eine regulative Idee: ein letzter idealer Zielpunkt des Handelns, dessen völlige Realisierung seinen Wertcharakter vernichten würde. Simmel hat die Bedeutsamkeit solcher Prinzipien für das ethische Denken vielfach betont und in dem Charakter dieser Ideen ein wichtiges Argument gegen den ethischen Monismus gefunden. — Man ist gewohnt, dem bloßen Leben als Prozeß erst aus seinen Inhalten einen Wert zuzuschreiben. Simmel kehrt dies Verhältnis um und stellt eine Auffassung als möglich dar, die den höchsten Wert und damit das höchste Moralprinzip in der Erhaltung und Steigerung der Lebenssumme rein als solcher sieht. Dann wären alle sonst als selbständig angenommenen Werte und Güter als Lebensmehrung aufzufassen und insoweit Wert oder Gut, als sie eben Lebensmehrung darstellen. Auch hier kann natürlich der Wille zur Maximierung, zur Eingrenzung der Lebensmöglichkeit an einer einzelnen Stelle zwingen: es ist nicht etwa die erste Konsequenz dieses Prinzips, nun möglichst viele Kinder in die Welt zu setzen! 54).

Gerade die letzten Gedanken führen uns bereits aus der ersten Stufe der Entwicklung Simmels heraus. Es ist selbstverständlich, daß solche denkerische Entwicklung meist nicht sprunghaft, krisenhaft etwa, verläuft, daß wir das später ausschließlich Betonte und damit Verdeutlichte auch schon in der früheren Periode angelegt finden, wie Sprengansätze, die den bisherigen Bau der Stellung zerbrechen sollen. Solche Ansätze, die zum Folgenden hinleiten, sehen wir bei Simmel gerade in der Betonung von Gedanken wie den obigen, die ihn in die Nähe einer später deutlicheren, biologisch betonten Lebensphilosophie bringen. In diese Richtung drängt ihn schon die oft erwähnte Tendenz seines Denkens, die Statik in Dynamik, die Substanzen in Funktionen, das Sein in Werden zu überführen. Außer diesem Auftauchen lebensphilosophischer Gedankengänge, sind es zwei später wichtig gewordene Begriffe, die wir hier angelegt finden. Zunächst: das Vornehmheitsideal. In einem größeren Zusammenhange spricht Simmel einmal von jenem Typ des Starken, der seine Kraft allerdings rücksichtslos durchsetzt, aber auch die Überlegenheit eines stärkeren Anderen, selbst wenn er unter ihr zu leiden hätte, rückhaltlos bejahen würde. Denn ihm ist in solchem Leben nicht der für sich selber erreichte Nutzeffekt dasWichtige, sondern diese gelebte Haltung ist ihm ein persongelöster, objektiver Wert. Solche Objektivität aber ist das Kernstück der Vornehmheit 55). Die stärkste Bedeutung aber haben späterhin für Simmel Gedankenreihen erhalten, die, hier nur vorbereitet und angedeutet, dann im Begriff des individuellen Gesetzes gipfeln: Jede Beurteilung einer Handlung setzt eine allgemeine Norm voraus, es kommt nur darauf an, eine passende anzuwenden. Dies geschieht, wenn man die Handlung oder die ethische Situation in ihre Elemente zerlegt, jedes für sich normieren läßt und dann aus der Zusammenfügung dieser Normierungen die Gesamtnorm erwachsen läßt 56). Auch das Werten von Fall zu Fall, wie man

54) s. 25. S. 183 ff.

55) s. 25. Bd. II. S. 49.

56) Gerade diesen Gedanken, der „Zusammensetzung", lehnt er später ausdrücklich ab!

es oft verlangt, bedeutet ja keinen Verzicht auf normative Prinzipien überhaupt, sondern nur den Verzicht auf festgelegte Regeln sozusagen mittlerer Allgemeinheit: weil man eben immer wieder, in jedem Fall auf die letzten Prinzipien selber zurückgreift. In dieser Epoche erkennt er noch zweierlei an, was er später zurückwies: 1). Die Irrelevanz gewisser Wesensteile für die sittliche Normierung, 2). den Charakter dieser Normierung als allgemeingültig, der uns allgemeinen Gesetzen einfügt. Allerdings betont er an anderen Stellen auch wieder die Notwendigkeit, einen individuellen Sollensanspruch anzuerkennen. Eine Abneigung gegen die allgemeine Normierung macht sich ja immer wieder bemerkbar. So, wenn er darauf hinweist, daß der Allgemeinheitscharakter einer Norm bisweilen nur ein Zugeständnis an die mangelhafte sittliche Einsicht darstellt: es wird etwa eine an sich berechtigte Ausnahme einer Regel auch mit verboten, wenn man von ihrer Erlaubnis falsche Konsequenzen befürchtet, weil man ihren gesonderten Ausnahmecharakter eben nicht scharf genug erkennt; oder wenn er den monistischen Theorien und Normen den Mangel psychologischen Verständnisses vorwirft. Zentraler noch ist der Vorwurf, daß die allgemeinen Gesetze nicht die näheren Umstände und Bedingungen einer Tat, sondern nur den in einer Handlung „erfüllten" Allgemeinbegriff (z. B. Betrug) in der Wertung berücksichtigen. Daß er andererseits nicht den libertinistischen Individualismus will, der sich mit einem „ich bin eben anders" jeder Normierung zu entziehen strebt, hatten wir schon bei den Erwägungen über den Kategorischen Imperativ dargelegt. So kommt er zu der für die Grundlegung des individuellen Gesetzes entscheidend wichtigen Sonderung zweier Elemente, die Kant nach seiner Meinung zu Unrecht begrifflich in Eins setzte: er scheidet zwischen der imperativischen Form, dem Sollensanspruch als solchen — und der Allgemeingültigkeit, der Gültigkeit für jedermann. Der Sollensanspruch involviert noch keine solche Allgemeingültigkeit, er kann ganz individuell bezogen empfunden werden, ohne etwas von seiner fordernden Kraft einzubüßen 57).

57) s. dazu 25. Bd. I. S. 205 ff., 258; Bd. II. S. 22 f., 51 f., 57 f., 37, 42.

Zweiter Teil.

Die Periode der Sammlung.

Motto: „Wer seiner Lebenseinheit mit der Idee der Dinge sicher ist, dem wird leicht jeder Inhalt seines Wirkens jedem andern äquivalent sein, da das im Tiefsten Wesentliche: daß der Ausdruck des Seins sich in dem Ausleben des Ich realisiert — an einem jeden gelingt." 1). (Simmel.)

Das letzte Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts hatte eine immer stärkere Durchsetzung der monistischen und materialistischen Weltanschauung in breiten Schichten Deutschlands gebracht, die ihr Modebuch in Häckels „Welträtsel" — 1899 erschienen — bekam. In den produktiven geistigen Schichten war aber die empiristische, monistische Haltung bereits überwunden, man spürte ihre Schwächen. Die Zeit um 1900 ist der eigentliche Höhepunkt der kritizistischen Philosophie, die sich nun sieghaft durchgesetzt hat und allen benachbarten Strömungen das wissenschaftliche Fundament liefert. Sie erscheint auch noch in sich geschlossen: 1900 und 1901 erschienen zwar Husserls „Logische Untersuchungen". Aber noch trat das Positive und Neue in ihnen, etwa der Begriff des idealen Seins, der aus dem Kritizismus herausführt, zurück hinter der Kritik am Psychologismus, die man als Verstärkung der kritizistischen Position ansehen konnte. Auch der allmählich entdeckte Nietzsche wird als bedeutsamer Gegner alles Materialismus und Soziologismus empfunden. Die Philosophie gewinnt Boden, kommt aus ihrer bisherigen, selbstgewählten Bescheidung langsam heraus, wagt es wieder, leise an die Probleme metaphysischer Art heranzutreten, gerade unter dem Einfluß Nietzsches, Schopenhauers, vielleicht auch bereits Bergsons. — Eine ähnliche, für Simmel recht einflußreiche Strömung findet sich in der Literatur. Der Naturalismus, wie er in den letzten zwanzig Jahren vorgeherrscht hatte, wird überwunden: vor allem in der Lyrik, wo nun George, Rilke, Hofmannsthal die Hauptsprecher des neuen Wortes sind. — In dieser ganzen Wendung wird jedoch der Relativismus, die Entscheidungslosigkeit, der blasse Ästhetizismus, wie sie die Problematik der Vorkriegszeit durchziehen, nicht durchbrochen. Rückblickend hat Simmel im Kriege dies einmal dahin charakterisiert: „Wieviel Werte und Triebfedern sind uns dadurch verloren gegangen, daß das Einfach-Wahre, durchgehend Gültige, Fundamentale uns banal geworden ist und daraufhin verachtet wurde! Vielleicht wird es ein Erfolg des Krieges sein, daß dieses wieder zu Ehren kommt, daß wir das Leben wieder auf seine breitesten Fundamente stellen, trotzdem sie für das Denken trivial sind. Jenes war auch eine Folge des Intellektualismus und des literarischen Charakters unserer Geistigkeit 2)."

---

1) s. 36. S. 12.
2) s. 47. S. 151.

Die zweite Periode in Simmels Schaffen ist wohl im doppelten Wortsinne eine Periode der Sammlung zu nennen: als Zeit der Stoffanhäufung und zugleich als Zeit innerer Konzentration und Vorbereitung. Der bloß zuschauende, entscheidungslose Charakter seines Denkens tritt hier besonders stark hervor und findet bisweilen prinzipiellen Ausdruck gerade in der Abgrenzung gegen eilige moralische Wertung alles Seins. Der doppelte Sinn dieses Wortes Sammlung eint sich an der hier besonders gepflegten Art geistigen Schaffens: der Darstellung anderer Denker. Simmel hat es oft in seinen Einleitungen dargelegt, daß die Absicht solcher Darstellungen keineswegs biographischer Art sei; sie ist überhaupt kaum noch als historisch in irgend einem Sinne anzusehen. Er führt im größeren Zusammenhang aus, daß eine Darstellung nie nur Reproduktion ist, stets Aktivität, Zusammenfassung des Singulären zu einem Sinn unter der Kategorie der Bedeutsamkeit 3). Worauf es ihm ankommt, ist die Erfassung des geistigen Wesens der geschilderten Person, die Erkenntnis ihrer als einer ausgeformten Möglichkeit der Stellung zur Welt unter geistigen Kategorien, des Sinnes ihrer Existenz; Leben und Werk soll auf die Ebene des zeitlos bedeutsamen Gedankens projiziert werden. Entsprechend dem Verbindung schlagenden Charakter seines Denkens will er von der Wesenserkenntnis dieser Personen aus zu letzten Möglichkeiten geistiger Stellungnahme vorstoßen. Alles Zufällige, bloß Historische bleibt bei solcher Schilderung draußen, die einzelne Äußerung wird stets vom Gesamtwesen her verstanden, strenger als wohl beim Autor selber auf diesen Kern dauernd bezogen. Das Schauen und Verstehen dieser großen Denker, das Einsammeln ihrer Positionen wird aber für Simmel zugleich zur eigenen Klärung: er ergreift sich selber in der Schilderung anderer. „Indem wir die Schwingung des geistigen Daseins durch den ganzen Abstand dieser Gegnerschaften hin empfinden, dehnt sich die Seele — auch wenn und gerade wenn sie für keine der Parteien dogmatisch verpflichtet ist —, bis sie die Verzweifelung über das Leben und den Jubel über das Leben als die Pole ihrer eigenen Weite, ihrer eigenen Kraft, ihrer eigenen Formenfülle umfassen und genießen darf" 4). Und er gesteht es selber zu, daß jede Betrachtung dieser Art etwas vom Selbstbekenntnis hat 5).

Ehe wir eine Darstellung seiner unmittelbar ethischen Äußerungen versuchen, soll wiederum seine philosophische Gesamtposition zur Darstellung gelangen. Es wird sich dabei zeigen, daß diese Trennung an manchen Stellen seinem Wollen gegenüber unzulänglich ist. — Auch hier wollen wir zuerst nach seinem Wahrheitsbegriff fragen. Gegenüber dem eindeutig pragmatistischen Standpunkt der ersten Periode ist jetzt eine Veränderung festzustellen, die bisweilen in sich nicht ganz geschlossen scheint. Er trifft jetzt die Feststellung, daß Wahrheit ein bloßer Verhältnisbegriff sei, der auf das Ganze der Erkenntnis gar nicht anzuwenden ist. Nach theoretischen Maßstäben gemessen hat das Ganze der Erkenntnis stets einen unbewiesenen und unbeweisbaren Anfangspunkt, der erst in einem Zirkelschluß zu „beweisen" ist. Nur im Verhältnis der Teile der Erkenntnis untereinander kann man von beweisbarer Wahrheit sprechen. Der Begriff der Wahrheit wird dann der einer „Beziehung der Vorstellungen zu einander, die an keiner der-

3) s. 28. S. 41.
4) s. 32. S. 263.
5) s. dazu 36. S. V ff.; 32. S. VII ff.; 41. S. VII.

selben als eine absolute Qualität haftet“ 6). Jener unbeweisbare Anfangspunkt der Erkenntnis aber ist für Simmel pragmatistisch begründet, sein Kriterium ist das des Lebensnutzens: man nennt eine Vorstellung — die dann das Ganze der Erkenntnis fundiert — Wahrheit, weil sie nützlich ist. Dieser „Anfangspunkt“ ist aber nicht ein für alle mal festgelegt. Im Fortgang der Erkenntnis wird etwa ein Prinzip, das bisher als letztbegründendes galt, selber als bedingt eingesehen und so die Einsicht eine Stufe vorgetrieben. Wahrheit ist also kein statisches Prinzip, sondern ein ständiger Anspruch oder eine regulative Idee, — ein Begriff Simmels, von dem bald mehr zu sagensein wird 7).

Trotz des hervorgehobenen betrachtenden Charakters dieses Abschnittes in Simmels Schaffen finden wir bei ihm doch jetzt ein wichtiges eigenes methodisch-systematisches Prinzip: den Gedanken bestimmter apriorischer Kategorien als Formprinzipien des Weltstoffes. Der für ihn damals sehr wichtige Einfluß des Neukantianismus — der in seinen Reden noch stärker als in seinen Schriften zu spüren gewesen sein soll — tritt hier besonders greifbar hervor. Im Unterschied zum Neukantianismus schreibt aber Simmel diesen „Formen“ nicht inhaltserzeugende Kraft zu, sondern nur die Fähigkeit, das Gegebene zu gestalten. Wir bemerken diesen Gedanken zum erstenmal bei ihm in der „Philosophie des Geldes“. Dort sagt er vom Willen: „er ist nichts anderes als eine der psychologischen Formen (wie das Sein, das Sollen, das Hoffen usw.), in denen Inhalte in uns leben, eine der — wahrscheinlich in begleitenden Muskel- oder sonstigen Gefühlen psychisch realisierten — Kategorien, in die wir den an sich bloß ideellen Gehalt der Welt fassen, damit er für uns eine praktische Bedeutung gewinne“ 8). Simmel erfaßt also zunächst diese Kategorien naturalistisch und psychologisch. Beides tritt später zurück. Nun legt er dem Gedanken die Scheidung der Formen von den Inhalten des Daseins zugrunde. Sie ist uns nahegebracht „von der primitivsten Praxis, mit der wir die gleiche Materie zu den mannigfachsten Formen verarbeiten, die gleiche Form in mannigfachen Stoff prägen“ 9). Hier soll sie zum Schema der Bildung von geistigen Welten überhaupt werden. Wir finden nämlich, daß die großen Kulturgebiete – Kunst, Wissenschaft, Religion usw. – im Ganzen des Lebens nicht nur einander ergänzend, auf einander bezogen und angewiesen nebeneinander stehen, — daß vielmehr jede dieser „Formen“ auch die prinzipielle — wenn auch in der Wirklichkeit nie voll erfüllte — Fähigkeit hat, alle Lebensinhalte von ihrem Gesichtspunkt her zu begreifen und zu gestalten. Alle diese „Welten“ – wie Simmel meistens sagt — haben den gleichen Weltstoff zur Gestaltung vor sich, die Verschiedenheit liegt eben nur in der Art, wie sie ihn ansehen und formen, Bedeutsamkeiten und Wertaccente verteilen. Ein Blau im Mantel einer Madonna z. B. ist ja stets das eine, identische; dennoch wird es unter der Formkraft der religiösen, künstlerischen, wissenschaftlichen Kategorie je ganz anders betont erscheinen. Jede dieser Welten bedeutet das ganze Dasein in einer besonderen Tonart. Aber obschon jede für sich prinzipiell das All von sich aus gestaltet, können sie untereinander so wenig über ihr Herr-

6) s. 29. S. 67, s. a. S. 64.
7) s. 29. S. 66 u. 61.
8) s. 29. S. 456. Die sog. physiologische Auffassung Helmholtz' vom Kantischen Begriff des apriori ist bei dieser Fassung wohl wirksam.
9) s. 31. S. 9.

schaftsbereich in Konflikt geraten wie Farben und Töne. Diese Welten sind also „formende Kategorien, deren jede ihrem Motiv nach eine ganze, eigengesetzliche, aus einheitlichem Grundtrieb in sich beschlossene Welt bedeutet." Ein anderes Mal sagt Simmel ausdrücklich, daß jede dieser Welten durch „je ein apriorisches Formgesetz" 10) gestaltet sei. In der deutlich formulierten Annahme geistiger Kategorien als apriorischer Formen der Welt finden wir die stärkste Annäherung an den Neukantianismus. Simmel hat aber nie den Versuch gemacht, diesen Sachverhalt methodisch-systematisch zu bestimmen; er hat z. B. nie versucht, die Zahl dieser Kategorien festzulegen. Auch ihr Wesen und ihre Wirksamkeit hat er in jener Unbestimmtheit gelassen, die in erkenntnistheoretischen Fragen bei ihm häufig ist. So bemerken wir immer wechselnde Beispiele für das Gemeinte, bemerken vor allem, daß sich ihm diese apriorischen Formkategorien allmählich immer stärker zum Bilde bestimmter menschlicher Typen, bestimmter Lebensformen (das Wort im Sinne Sprangers gebraucht) wandeln. Es ist ein sichtbares Herausgehen aus der eigentlich erkenntnistheoretischen Ebene. Er spricht dann nicht mehr von geistigen Kategorien, welche die Welt formen, sondern von der theoretischen, künstlerischen, religiösen „Natur". Gerade für den religiösen Menschen hat er diesen Gedanken durchgeführt (in dem Aufsatz „Das Problem der religiösen Lage"). Es gibt eine letzte Grundbeschaffenheit der religiösen Natur, der gegenüber die religiösen Inhalte — vor allem der Begriff Gottes — als zufällig von dieser Wesensart ergriffen erscheinen; der gegenüber aber selbst die formulierbaren Einzelbeschaffenheiten der Seele — wie Demut, Sehnsucht, Abhängigkeitsgefühl — noch abgeleitet und sekundär sind: es sind Eigenschaften an einer Substanz, wie Phantasie und technische Geschicklichkeit, sinnlich scharfes Empfinden und Stilisierungskraft Eigenschaften des künstlerischen Wesens, aber noch nicht das künstlerische Wesen selber sind. Die Grundbeschaffenheit der religiösen Natur ist eine Art, eine Rhythmik des gesamten Lebensvollzuges. „Wenn der religiöse Mensch — oder der Mensch als religiöser — arbeitet oder genießt, hofft oder fürchtet, froh oder traurig ist, so hat alles dies eine Gestimmtheit und Rhythmik an sich, eine Akzentverteilung zwischen Wichtigkeit und Gleichgültigkeit — deren Besonderheit sich durchaus von eben denselben inneren Erlebnissen des praktischen, des künstlerischen, des theoretischen Menschen abhebt" 11). Diese unterschiedenen typischen Lebensformen erscheinen ihm nun als Träger der „Formen", als Bildner der geistigen Welten. Auch in dieser Fassung des Gedankens macht Simmel keinen Versuch, ihn systematisch und vollständig durchzuführen. Immerhin haben wir wohl darin das methodisch weitestragende Motiv dieser Periode zu sehen, den grundsätzlichsten Versuch, die geistigen Welten in ihrem Werden und Wesen zu begreifen. –

10) s. 35. S. 284; 31. S. 9.

11) s. 35. S. 218. Von dieser Unterscheidung: religiöses Leben, religiöse Sehnsucht — erfüllende, transzendente Gegenstände her, will Simmel die Frage beantworten, was die von vielen empfundene religiöse Sehnsucht, der durch die rationale Kritik ihr bisheriger transzendenter Gegenstand — Gott — genommen ist, sozusagen mit sich anfangen soll. Er will dies „religiöse Leben" selber, ohne Bezogenheit auf Gott, als metaphysisch zureichende Erfüllung der religiösen Sehnsucht hypostasieren, — ein deutliches Beispiel jener „Immanenz", von der auf Seite 75 dieser Arbeit die Rede ist.

Es ist wohl kein Zufall, daß Simmel späterhin mit eben diesem Worte „Formen" noch etwas anderes bezeichnen wollte: nicht mehr die apriorischen Kategorien auf der Subjektseite, sondern die von ihnen geformten objektiven Gebilde, die er als Erfüllungen, wenn auch nicht als Produkte der Kategorien auf der Subjektseite, ansah. Daß Simmel also jetzt zu einer zulänglicheren Fassung des Begriffes des Objektiven gelangt, scheint uns mit der Wichtigkeit des eben geschilderten Motivs in seinem Denken zusammenzuhängen. Daß er, unter dem Einfluß des Neukantianismus, zu einem logischen Apriorismus gelangte — mindestens auf der mittleren Stufe der geschilderten Entwickelung im Begriffe der Formen —, das machte der soziologistischen Auflösung des Begriffes „objektiv", die wir in der ersten Periode als charakteristisch fanden, ein Ende. Er entfernt sich auch von der methodischen Schätzung des Entwicklungsbegriffes als Erklärungsgrundes: oft genug hatte er ja früher das Wesen einer Erscheinung mit ihrer Entwicklung identifizieren wollen. Nun betont er demgegenüber, wie die Einsicht in das Werden z. B. der Religion ihrer heutigen Gestalt nichts von ihrer Würde und Bedeutsamkeit nimmt, wie der heute erreichte Punkt in ihrer Entwickelung von den Anfängen dieses Prozesses wohl zu scheiden sei. Oder er weist in demselben Sinne auf den Unterschied hin, der zwischen dem sachlichen Sinn, der Bedeutung einer Lehre — etwa Kants — und den Zusammenhängen ihrer Entstehung im Psychologischen und Soziologischen besteht 12). So gewinnt für ihn jetzt das Objektive eine selbsteigene Existenz, die unabhängig ist von einzelnen subjektiven Realisierungen ihren. Dementsprechend sieht er nun die Erkenntnis als Nachzeichnen eines ideell Vorgezeichneten an; aber ebenso wird auch der Wert empfunden: jedes Handeln ist die Erfüllung einer ideellen Möglichkeit 13). Gerade die Ausdehnung der Behauptung autonomer Existenz des Objektiven vom theoretischen auf das axiologische Gebiet ist für unsere Zusammenhänge wichtig. So sagt er einmal: „Wenn auch angebbare Zweckmäßigkeiten den historischen Ursprung der einzelnen Normen der Gerechtigkeit bilden, so ist ihr innerer sachlicher Sinn und ihre Bedeutung, mit der sie innerhalb unseres Wertempfinden gilt, durchaus definitiv, selbstgenügsam, von keinen darüberstehenden Werten entlehnt; was das fiat iustitia pereat mundus treffend ausdrückt" 14). Die grundsätzlichste und ausführlichste Äußerung Simmels über die Existenzart der Werte — enthalten in der „Philosophie des Geldes" — soll nun hier in den Grundzügen wiedergegeben werden: Wert und Sein sind zwei von einander prinzipiell unabhängige Kategorien unseres Weltverständnisses. Beide Reihen sind gegeneinander gleichgültig, d. h. es gibt kein — positiv oder negativ bestimmtes — festes Verhältnis, in dem etwa das Seiende den Wert realisierte oder ablehnte. Jede der beiden Betrachtungsweisen ist in sich völlig ohne Rückgreifen

12) s. 31. S. 102 f.; 30. S. 4; 28. S. 32; 29. S. VIII. Bei all dem dürfte auch der Einfluß Husserls mitgespielt haben. Obwohl er sich nirgends direkt auf ihn bezieht, machen Formulierungen, wie z. B. 30. S. 35 unten das sehr wahrscheinlich.

13) Gerade dieser letzten Wendung gegenüber lassen sich anders gerichtete Belegstellen anführen, die bei der Darstellung von Simmels Individualismus genannt werden sollen. Diese Widersprüche lassen sich, soweit ich sehe, nicht beheben.

14) s. 34. S. 142.

auf die andere durchführbar. Der Wert ist in seinem Wert-Sein von seinem realen Dasein unabhängig, gegen die Zahl seiner Realisierungen also ähnlich gleichgültig wie ein theoretisches Naturgesetz, dessen Wahrheit gleichfalls nicht davon abhängig ist, daß es Menschen denken. Da es sich beim Wert um ein Urphänomen handelt, ist seine Existenz ebenso wenig logisch zu erweisen wie das Sein als solches. Jede konkrete Wertung setzt die Existenz eines sie letztlich begründenden Wertes schon voraus, der Wertcharakter selber ist nicht erweisbar. Aus dem Verhältnis der Zufälligkeit zwischen den Kategorien Sein und Wert leitet man gewöhnlich den Subjektivitätscharakter des Wertes ab. „Indem ein und derselbe Gegenstand in einer Seele den höchsten, in einer anderen den niedrigsten Grad des Wertes besitzen kann, und umgekehrt die allseitige und äußerste Verschiedenheit der Objekte sich mit der Gleichheit ihres Wertes verträgt, so scheint als Grund der Wertung nur das Subjekt mit seinen normalen oder ausnahmsweisen, dauernden oder wechselnden Stimmungen und Reaktionsweisen übrig zu bleiben“ 15). „Subjektiv“ soll hier den negativen Sinn haben: nicht objektiv, d. h. nicht in demselben Sinne unmittelbarer Abhängigkeit eigenschaftlich am Objekt haftend wie etwa Farbe oder Temperatur. Dennoch finden wir im Wesen bestimmter Werte eine Gleichgültigkeit und Unabhängigkeit von ihren Realisierungen im Subjekt: die vornehme Gesinnung eines Menschen ist in ihrer Werthaftigkeit nicht von der Bejahung durch andere abhängig; die Schönheit der Natur ist existent, die Spannkraft der bewegten Seele ist als Wert vorhanden, auch wenn für beides kein Zuschauer da ist. So ist der Wert oft von unserem Fühlen unabhängig da, – ohne andererseits die Beziehung auf das menschliche Wertempfinden so völlig zu verlieren, daß er einfach als Eigenschaft der Objekte zu charakterisieren wäre. Die gesuchte Kategorie, die zwischen beidem – Subjektivität und dingliche Objektivität – die Mitte trifft, bezeichnet Simmel als „Beziehungen zwischen dem Subjekt und dem Objekt, die von dem ersteren als Verpflichtungen und Forderungen bestimmter Vorstellungen und Gefühle genau so unverrückbar und unabdinglich empfunden werden wie die Sinneseindrücke, die von dem Objekt kommen.“ Oder, wie er kurz danach sagt, es sind „Vorstellungen, die zwar ausschließlich innerhalb des Ich realisiert werden, ohne in den Objekten ein Gegenbild oder sachlichen Ansatzpunkt zu finden, die aber, als Ansprüche, in dem Ich so wenig unterzubringen sind, wie in den Gegenständen, die sie betreffen“ 16). Die auf dem Begriff der Beziehung aufbauende „mittlere“ Kategorie nimmt den Wert aus der Sphäre der Subjektivität hinaus – eine ganz eigene und für das damalige Denken ungewöhnliche philosophische Leistung Simmels! – Nun darf man sich allerdings unter dem ganzen Bereich des Objektiven keine ontologische „Verdoppelung“ der Gegebenheit im platonischen Sinne vorstellen. Er betont, daß allerdings die sittliche Norm oder das Naturgesetz von der relativen, zeitlichen Summe ihrer Verwirklichungen noch zu unterscheiden sind; wäre aber diese Summe die absolute, so deckte sie das ideale Sein der betreffenden Kategorie, die also keine gesonderte metaphysische Existenz mehr hat: sie ist nur der abgekürzte Ausdruck für die Totalität der

15) s. 29. S. 7.
16) s. 29. S. 9.

einzelnen Ereignisse oder Handlungen 17). — Abschließend sei noch darauf hingewiesen, daß der spätere Begriff Simmels „Mehr-als-Leben" wohl in diesen Überlegungen über das Sein des Objektiven seine eine Wurzel hat. —

In der Darstellung des Wahrheitsbegriffes waren wir schon auf eine Denkform gestoßen, die für Simmels Anschauungen sehr bezeichnend ist, und die er bei Kant vorfand: die regulative Idee. Mit diesem Begriff bestimmt er den allgemeinen Prinzipien ihren logischen Ort. Kant hatte die überempirischen Vernunftbegriffe des bisherigen Rationalismus als gegenstandslos und trügerisch bezeichnet, wenn es sich bei ihnen um Erkenntnisse der Realität handeln sollte. Dagegen seien sie als Wegweiser für unsere Erkenntnisbemühungen, als regulative oder heuristische Prinzipien unentbehrlich. Simmel wendet diese Verständnisart immer wieder den allgemeinen Prinzipien ethischer und theoretischer Art gegenüber an. Waren sie ihm in der ersten Periode seines Schaffens nur von negativer Wichtigkeit: als Gegenstand der Kritik, so gewinnen sie nun für ihn eine positive Bedeutung. Er wendet sich der Metaphysik stärker zu; ja, er identifiziert im Grunde Philosophie und Metaphysik. In der behandelten Periode gelangt er allerdings nur zu einer Bestimmung des Begriffes der Metaphysik und der Darstellung metaphysischer Anschauungen anderer Denker. Es ist eine Art Grundlegung für das, was er später, nun selber im Metaphysischen schöpferisch, zu sagen hat. — Wenn er es früher als Grundfehler angesehen hatte, daß die Metaphysik eine empirische Ansicht der Dinge verallgemeinernd hypostasiert, so sagt er nun ganz ähnlich ohne diese abwertende Betonung. Jede Wissenschaft kann nur einzelne gegebene Zusammenhänge gesetzlich erklären, die Tatsache, daß die Weltelemente überhaupt gesetzlich zusammenhängen, gibt einer neuen Fragestellung Raum, der metaphysischen. Die Kompetenzsphären sind also streng geschieden. Er gibt einmal folgende Abgrenzung: „In der Metaphysik handelt es sich um die Reaktion einer individuell charakterisierten Intellektualität auf die Totalität des Lebens. Solche Reaktion wird, weil sie dem Ganzen gilt, sich nur in der Form sehr allgemeiner Begriffe vollziehen. ... Die exakte Wissenschaft wie die Kunst fügen diese Elemente in anderen Kombinationen zusammen: jene ist zwar abstrakt-allgemein, aber nicht individuell; diese zwar individuell, aber nicht abstrakt-allgemein. Die Metaphysik allein sucht für eine individuelle — aber darum noch nicht subjektive — Stimmung die Ausgestaltung in begrifflichen Reaktionen" 18). Die metaphysischen Gestaltungen sind also individuell — und doch nicht subjektiv (im Sinne des Psychologischen, Oberflächenhaft-Zufälligen). Was ist ihr Träger? Simmel beantwortet diese Frage mit dem Aufweis einer neuen Kategorie jenseits, vielleicht auch zwischen subjektiv und objektiv gelegen. Schon früher hatten wir darauf hingewiesen, wie er die einzelnen Denker wesentlich als Vertreter eines bestimmten Typs der Haltung zur Welt, als Ausdruck letzter geistiger Lebensmöglichkeiten auffaßt. Dementsprechend sagt er: „Es muß also im Menschen noch ein Drittes geben jenseits ebenso der individuellen Subjektivität wie des allgemein überzeugenden, logisch objektiven Denkens; ... die Schicht der typischen Geistigkeit in uns. Denn Typus ist doch ein Gebilde, das sich weder mit der einzelnen realen

17) s. 29. S. 305 f. Wir haben hierin wohl eine Wendung zum neukantischen Begriff des „Geltens" zu sehen.

18) s. 32. S. 128 ff. s. a. S. 57.

Individualität deckt, noch eine Objektivität jenseits der Menschen und ihres Lebens darstellt... So scheidet ein Gefühl in uns .... zwischen solchen Überzeugungen und Stimmungen, die wir uns als unsere rein persönlichen und subjektiven anzuerkennen bescheiden, und anderen, für die wir zwar ebenso wenig objektive Beweise anzuführen wüßten, die wir aber doch anderen oder gar allen anderen zu teilen zumuten – als spräche ein Allgemeines in uns, als bräche jener Gedanke oder jene Empfindung aus einem tiefen und generellen Grunde in uns hervor, der von sich aus ihren Inhalt rechtfertigte" 19). Hier ist der Wurzelboden der Philosophie und es ist deutlich, daß die philosophischen — oder wie er auch sagt: metaphysischen — Wahrheiten dann ein anderes Kriterium brauchen als das übliche der Übereinstimmung mit der Wirklichkeit. Im Gegenteil: metaphysische Wahrheiten verlieren oft ihre Bedeutung, wenn man sie aus ihrer eigentümlichen Distanz zu den Einzelerscheinungen herausnimmt und nun ihre Leistung für die Klärung der einzelnen Probleme prüft. Sie haben eben einen anders geschichteten Wert. „Die Entscheidungen der letzten Welt- und Wertgefühle... sind der Ausdruck eines Seins, eines Verhaltens einer Seele zur Welt, und ihre „Wahrheit" besteht darin, daß sie diese Tatsächlichkeit treu und angemessen und zur inneren Nachbildung hinreichend darstellen. Die Wahrheit in diesem Sinne wird aber keineswegs dadurch bedingt, daß die gegenständlichen Behauptungen, in denen jener Ausdruck sich verwirklicht, im objektiven an ihren Gegenständen gemessenen Sinn wahr sind" 20). Die Philosophie zeichnet so die Typen der menschlichen Geistigkeit nach, sie „versachlicht das Persönliche und verpersönlicht das Sachliche" 21). Sie ist aber nicht etwa Psychologie; außer den schon oben benannten Gegengründen spricht auch dagegen, daß es sich ja hier stets um Begegnungen mit der Welt, nicht um Binnenereignisse handelt. Philosophie ist begrifflich formulierte Antwort des persönlichen Seins auf das Weltganze, – so könnte man das hier Gemeinte wohl formulieren. Die Beziehung dieser Auffassung zu Goethe und ihr eigentlicher Sinn sollen erst weiter unten beleuchtet werden 22).

Über die Darstellung einzelner Anschauungen hinaus sind wir mit den letzten Ausführungen bereits zu einer Charakteristik der philosophischen Haltung Simmels als eines Ganzen übergegangen, die nun noch etwas weiter geführt werden soll. Er bezeichnet ein-

---

19) s. 34. S. 25 f.

20) s. 32. S. 80. s. a. 30. S. 2, 86, 115; 28. S. 109 ff., 32 S. 255,

21) s. 34. S. 28.

22) Aehnlich diesen Anschauungen schreibt Dilthey 4. S. 405 f.: „Wenn nun aber so keine Metaphysik den Anforderungen an wissenschaftlichen Beweis zu genügen vermag, so bleibt eben doch als fester Punkt für die Philosophie das Verhältnis des Subjektes zur Welt zurück, nach welchem je eine Verhaltensweise desselben eine Seite der Welt zum Ausdruck bringt. Die Philosophie vermag die Welt nicht in ihrem Wesen durch ein metaphysisches System zu erfassen und allgemeingültig diese Erkenntnis zu erweisen; aber wie in jeder ernsten Dichtung ein Zug des Lebens, so wie er vorher nicht gesehen worden war, sich aufschließt, ... wie wir die Gesamtanschauung des Lebens in keinem Kunstwerk besitzen und doch vermittels ihrer aller uns dieser Gesamtauffassung annähern: so tritt uns in den typischen Weltanschauungen der Philosophie eine Welt entgegen, wie sie erscheint, wenn eine mächtige philosophische Persönlichkeit einer der Verhaltungsweisen zu ihr die anderen unterwirft und den in dieser enthaltenen Kategorien die anderen Kategorien unterwirft."

mal als typisch für das moderne Denken: die Lösung von Prozeßvorgang und Prozeßinhalt, die Wendung zum Prozeß als solchen: so betrachtet die Erkenntnistheorie den Prozeß des Erkennens, gelöst von allen seinen Objekten; so sieht Kant das Wesen der Sittlichkeit in der Güte des Willens, unabhängig von allen Zweckinhalten; so wird - etwa von Bergson — das Leben rein als Prozeß betrachtet usw. Aus solcher Betonung des Prozesses, der Funktion erwächst ihm nun auch sein Begriff der Philosophie, der ihre zusammenhaltende Einheit nicht in bestimmten Inhalten, sondern in der formalen Einheit des Verhaltens und der Einstellung sieht: der Philosoph hat das Organ für die Ganzheit der Welt. „Hier handelt es sich um die ganz prinzipielle Wendung von der Metaphysik als Dogma sozusagen zu der Metaphysik als Leben oder als Funktion, nicht um die Art des Inhalts der Philosophie, sondern um die Art ihrer Form, nicht um die Verschiedenheit zwischen den Dogmen, sondern um die Einheit der Denkbewegung, die all diesen Verschiedenheiten so lange gemeinsam ist, bis sie eben an einem Dogma erstarren“ 23). Die bisherigen metaphysischen Systeme beschränkten sich in ihren Äußerungen immer wieder auf einige wenige, bestimmte Fragen. Die hier gekennzeichnete methodische Haltung ermöglicht aber das philosophische Einbewältigen jeden Oberflächenpunktes, sie macht an jeder empirischen Erscheinung - z. B. dem Gelde — ihre Bezogenheit zu letzten Kategorien metaphysischer Bedeutsamkeit sichtbar. Es ist dazu nur nötig, daß der philosophische Prozeß „in unpräjudiziert vielen Richtungen“ läuft 24). Hier kommt schon die Gegnerschaft Simmels gegen die philosophische Systematik zu Worte. Er unterscheidet in seinem Kantbuch zwei geistige Typen: der eine findet letzte geistige Befriedigung darin, daß sich die Erkenntnis zum geordneten Bau rundet und in sich beschlossen ist: er ist der systematische Typ; den andern treibt es über jede gewonnene Position unablässig, unabschließbar noch hinaus: er ist der progressive Typ, zu dem Simmel sich selber zu rechnen hätte. Er sieht wohl die Größe, die darin liegt, die Fülle der Welt in einem geschlossenen geistigen Gebilde zu erfassen; größer aber scheint es ihm, „die eigenen Gesetze und Forderungen der Dinge anerkennend und ihnen folgsam, sie erst so in unser Wesen und Wirken einzubauen. Denn das . . . . kann den Reichtum und die Möglichkeiten der Dinge viel gründlicher ausschöpfen“ 25). Und er schreibt von Goethe, was wohl auf ihn bezogen werden darf: „Schon früh scheint er die Gefahr der Systematik empfunden zu haben: daß das System, wegen seiner logisch geschlossenen, bequem zu handhabenden, architektonisch befriedigenden Form sozusagen um seiner selbst willen gesucht und namentlich festgehalten wird und uns hindert, dem jeweiligen Verhalten der Dinge vorurteilslos und anschmiegsam nachzugehen; so daß ihm das System ganz einfach zum Gegenteil der Sachlichkeit und selbstlos gesuchten Wahrheit wird — der Wahrheit, in der sich alles, Einheit und Kontinuität, aneinander schließt: „Soviel Neues ich find',“ schreibt er, „finde ich doch nichts Unerwartetes; es paßt alles und schließt sich an, weil ich kein System habe und nichts will, als die Wahrheit um ihrer selbst willen“ 26).

23) s. 35. S. 6.
24) s. 35. S. 5. s. a. S. 3 ff.
25) s. 29. S. 528. s. a. 30. S. 26 f.
26) s. 36. S. 80 f.

Diese Gegnerschaft gegen das System führt uns — wie schon manches vorher Besprochene auch — nun auf jenen Grundzug der Geisteshaltung Simmels, die man als seinen Relativismus zu bezeichnen pflegt. Er tritt in der hier behandelten Epoche besonders stark hervor — am deutlichsten in der „Philosophie des Geldes", — ist jenem Charakter der „Sammlung" den wir als bezeichnend hervorhoben, eng verbunden. Simmel stellt verschiedene geistige Haltungen und Typen rein schauend einander gegenüber, ohne eine Entscheidung unter ihnen herbeizuführen. (In der letzten Schaffensperiode vereinheitlicht dann die Wendung zu einer eigenen Metaphysik das ganze Denken Simmels). Ein Versuch der Deutung des Sinnes dieses seines Relativismus soll erst weiter unten unternommen werden, hier mag eine kurze Charakteristik genügen. Es sind verschiedene gedankliche Motive, die unter dem einen Namen zusammengefaßt werden sollen. Zunächst ist da zu denken an die erwähnte Darstellungsart: die einzelne Erscheinung mit übergreifenden Prinzipien in Zusammenhang zu bringen, sie als Schnittpunkt ihrer aufzuweisen. Diese Darstellungsart begründet sich ja auf der Überzeugung, daß alles Daseiende verflochten ist, in Beziehung steht, aufeinander hinweist, — ein Gedanke, den Simmel, etwas abgewandelt, einmal so ausdrückt: „Die zweckmäßige Wirksamkeit bestimmter, vielleicht aller Elemente des Lebens ist davon abhängig, daß neben ihnen entgegengesetzt gerichtete bestehen" [27]). Es erscheint wie die Wendung dieses ontischen Sachverhalts ins Erkenntnistheoretische, was er über den relativen, freischwebenden Wahrheitsbegriff gesagt hatte (s. o.), der nur eine Bestimmung der Beziehung der Elemente untereinander sein kann, nicht eine Aussage über das Ganze der Erkenntnis. Die Abhängigkeit dieses Ganzen der Erkenntnis von den praktischen Interessen des Lebens bezeichnet er selber als eine neu hinzutretende Relativität. Vielleicht der wichtigste Inhalt seines Relativismus liegt aber in jener Umwandlung der konstitutiven in regulative Prinzipien, der Dogmatik in Heuristik: wenn ihre Bedeutung nur in den Wegen zu ihnen liegt, sind sie nebeneinander möglich, und dieses Nebeneinander ist so wenig ein Widerspruch, „wie man sich etwa mit dem Wechsel zwischen induktiver und deduktiver Methode widerspricht" [28]). So ist der Kern seines Relativismus die Pluralität der Grundprinzipien, anders ausgedrückt: jene Biegsamkeit und Systemlosigkeit der Erkenntnis, mittels derer er die Konturen der Wirklichkeit schärfer und getreuer erfassen zu können hofft.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, wie wichtig für die Entfaltung des Simmelschen Denkens die Auseinandersetzung mit andern Denkern und ihre Darstellung geworden ist. Vor allem zwei haben ihn entscheidend beeinflußt: Kant und Goethe. Jedem von ihnen hat er ein eigenes Buch gewidmet, und er hat später noch ein kleineres, zusammenfassendes über das Verhältnis beider geschrieben. Es erscheint daher angebracht, hier kurz die hauptsächlichen Motive zusammenzustellen, mit denen beide auf ihn wirkten. Die Wirkung Kants ist oft mehr negativ wichtig als positiv, d.h. Simmel ist oft gerade aus dem Bewußtsein der Gegnerschaft zu bestimmten Positionen Kants zu eigenen

---

27) s. 29. S. 133.
28) s. 29. S. 69. s. a. S. 67 ff.

gekommen 29). Wir glauben einen positiven Einfluß vor allem an drei Stellen wahrzunehmen. Einmal darin, daß er Simmel den Ansatzpunkt für den Gedanken der regulativen Ideen lieferte. Weiter: wenn wir gegenüber der ersten Periode eine zulänglichere, nicht mehr soziologistische Fassung der Kategorie des Objektiven fanden, so ist das wohl nicht nur auf Einflüsse zeitgenössischer Philosophen, sondern auf eine grundlegende Befassung mit Kant zurückzuführen. Das wichtigste Motiv aber ist doch wohl in dem kantischen Gedanken der Einung der Werte im Formalen gegeben, der funktionalen Einheit des Sittlichen, wie sie vor allem das Prinzip des guten Willens darstellt. Für Kant richtet sich ja die sittliche Forderung nicht auf einzelne Inhalte des Handelns — die ans Ufer gespülten „Leichname" des sittlichen Lebensstromes, wie Simmel sagt, - sondern auf seine pflichtmäßige und allgemein mögliche Form 30). Anknüpfend an Kants berühmten Ausspruch aus der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten": „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille" — findet er die letztliche Einheit des Sittlichen im „guten Willen". Er bezeichnet ihn — bald von Kant abbiegend — als einen bestimmten Rhythmus der Person, der alle ihre Handlungen färbt, der schließlich nicht mehr auf den Willen, sondern auf das Gesamtsein der Person zu beziehen ist. Oder, wie er es auch formuliert: der Wille hat nicht bestimmte sittliche Vorgegebenheiten nur zu entdecken, er ist selber schöpferisch. All diese Gedanken sind für die Entstehung des „individuellen Gesetzes" höchst wichtig 31). Allerdings führt die letzte Konsequenz dieser Gedanken Simmel bereits zu einer wichtigen Gegnerschaft gegen Kant: er stellt der kantischen Willensethik eine Seinsethik gegenüber. Und noch an zwei anderen Stellen bringt diese Gegnerschaft wichtige eigene Ergebnisse: er wendet sich gegen Kants „moralistische Verengung" und seinen Begriff des allgemeinen Gesetzes. Von dem erstgenannten Begriff soll noch weiter unten die Rede sein. Für Kant sind die Begriffe Gesetz und allgemeingültiges Gesetz fast identisch: das Gesetz gilt stets für alle einzelnen Fälle. Hieran zeigt sich nach Simmels Ansicht in verschiedener Hinsicht Kants historische Bedingtheit: das Denken seiner Zeit ist wesentlich an der unpersönlichen Strenge der Naturwissenschaft und des Naturrechts orientiert. Zum andern aber liegt dem Individualismus jener Zeit die Überzeugung von der wesenhaften Gleichheit aller Menschen zu Grunde. Von hier erscheint es als möglich, daß der freie Wille des Einzelnen ein Handeln produziert, das sich gegenüber den wesensgleichen Menschen als allgemeingültig ansehen darf. Der Fortfall all dieser zeitbedingten Grundlagen Kants, insbesondere sein Individualismusbegriff, der im Kern der Menschen gerade die Wesensverschiedenheit antrifft, lassen Simmel nun zu einer Kritik

29) Hier sollen natürlich nur die im Rahmen unserer Arbeit wichtigen Einflüsse hervorgehoben werden. Sonst wäre ausführlich etwa darauf hinzuweisen, wie Simmels vielleicht bedeutsamste systematische Leistung: der Versuch der Durchbrechung des naiven Realismus auf dem Gebiete der Geschichtsphilosophie deutlich von Kant beeinflußt ist.

30) Simmel glaubt sogar hier (34. S. 160 ff.), im Gegensatz zu früheren und späteren Aeußerungen, daß die kantische Formel eine Berücksichtigung der Umstände einer einzelnen Tat verstattet!

31) s. 34. S. 158 f., 164 ff.; 30. S. 97 ff.

der Komponente „Allgemeingültigkeit" im Kantischen Gesetzesbegriff gelangen, die für das Erwachsen seines Begriffes vom individuellen Gesetz bedeutsam ist 32). —

Die Einflüsse von Goethe her, die Simmel gestaltet haben, sind vielfältig und rühren an die tiefsten Wurzeln seines Denkens. Es ist zunächst und vielleicht vor allem Goethes Lebensvollzug als solcher, der Simmel angeht: die harmonische Einheit dieses Lebens, wie es in jedem Moment ganz aus der eigenen Wurzel sich nährt und gleichzeitig in seinen Werken den objektiv-idealen Gestaltungsforderungen nachkommt, wie jedes „gleichgültige" Teilstück und Nebenmoment vom Lebenszentrum her gestaltet ist; die vorbildliche Weite, der dauernde Wandel im Leben, der die Einheit der Person doch nicht zerstört, sondern sie erst recht hervortreten läßt. Der Lebensprozeß wird hier nie von einem wie immer idealen Ziele von außen gezogen, stets wächst er aus der eigenen Wurzel. Und aus der Selbstgesetzlichkeit des Lebens erwachsen - Goethe nennt es „spielend" — die Werke, die jeder objektiven Norm genüge tun: „vermöge der tiefen Einwurzelung seiner individuellen Realität in das Komische und Ideelle habe er nur der Triebhaftigkeit, dem aus sich selbst wachsenden Prozeß seines subjektiven Lebens zu folgen brauchen, um das objektiv Rechte und Tiefe, das künstlerisch Vollendete, das ethisch Geforderte zu leisten" 33). So mag Goethes Leben Simmel zum tief erlebten Beispiel für das geworden sein, was er das individuelle Gesetz nannte, ein Hinweis auch auf die Gestaltung des Lebens aus sich selber heraus, ohne transzendente Prinzipien, die Simmel, hier ganz Lebensphilosoph, stets als Außerhalb und verkümmernde Beeinträchtigung empfand. Außer diesem Allgemeinsten sind nun noch mehr einzelne, gedankliche Motive zu nennen, die aber jenem ersten tief verbunden bleiben. Wenn wir neben Simmels pragmatistischem und relativistischem Wahrheitsbegriff noch den recht anders gelagerten der „metaphysischen Wahrheit" bemerken konnten, so liegt hier sicherlich ein Einfluß des Goethischen Wahrheitsbegriffes vor: „Was fruchtbar ist allein ist wahr." Dies ist aber nicht im Sinne des Pragmatismus, bezogen auf praktische Nützlichkeit, zu verstehen, die „Fruchtbarkeit", von der hier die Rede ist, ist die „dynamische Fruchtbarkeit, mit der Vorstellungen, jetzt selbst als Leben betrachtet, in dem Leben ihres Trägers wirken" 34). Simmel hat diesen Begriff allerdings nicht, wie Goethe, auch für die Wirklichkeitserkenntnis angewendet, seinem Begriff der metaphysischen Wahrheit aber ist er nahe verwandt. Als Grundlage dieser Ansicht sieht Simmel bei Goethe die Überzeugung von der Einheit alles Seins, die auch den Menschen umfaßt: „Ist nicht der Kern der Natur Menschen im Herzen?" Diese Einheit duldet keine Zerspaltungen, hat „weder Kern noch Schale". Das unmittelbare Gefühl dieser Einheit des Seins ist wohl die

---

32) s. 30. S. 92, 122, 190 ff., 194. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch der Hinweis, daß die Auffassung des Kategorischen Imperativs im logischen Sinne, d. h. die Kritik einer Handlung nach der Möglichkeit ihres widerspruchslosen Gedachtwerdens, dartun solle, „daß der verstandesmäßige Zusammenhang, die innerlich logiscche Einheitlichkeit unseres Handelns das Kriterium auch ihres sittlichen Wertes bilde" (30. S. 109). Damit sei auf eine Harmonie unseres Wesens hingedeutet, dessen logisch-allgemeine Vernünftigkeit auch ein allgemeines Gesetz in der Ethik ermögliche.

33) s. 36. S. 224. s. a. 2 ff.

34) s. 36. S. 25. s. a. S. 21 f.

tiefste Schicht des Goetheschen Lebensgefühles. Er erkennt sie nicht konstatierend von außen, er erfährt sie an seinem Leben, das, dieser Einheit ganz eingeordnet, nur ein Stück von ihr ist. Alles Erkennen ist so selber ein Teil des großen Weltgeschehens, ein Pulsschlag der Natur. Simmel arbeitet diese Weltansicht deutlich heraus an ihrem Gegensatz zur Kantischen, bei der Besprechung des berühmten Goethewortes: „Wäre nicht das Auge sonnenhaft, Wie könnt' die Sonne es erblicken?" — „Nicht das Auge bildet die Sonne und kann sie deshalb erkennen, sondern Auge und Sonne sind gleichen objektiven Wesens, gleichberechtigte Kinder der göttlichen Natur und dadurch befähigt, sich miteinander zu verständigen, sich ineinander aufzunehmen" 35). Das Subjekt, das diese Wahrheit trägt, ist „der ganze Mensch, nicht etwa ein isoliertes „Verstandes"-Vermögen, sondern seine Totalität, mit der er eben der Totalität des Daseeins verwebt ist" 36). Denn das Erkennen ist für Goethe nur eine Funktion des Lebens, die ihre Wahrheit und Zulänglichkeit aus der Einheit und dem Weltverhältnis eben dieser Person empfängt. Aus dieser Grundüberzeugung muß für Goethe — und für Simmel auch! — die bestimmende geistige Haltung im Theoretischen, wie im Ethischen, eine Seinshingegebenheit, eine Weltoffenheit sein. Wir lernten sie im Theoretischen überall bereits kennen 37). Die Kantische Lösung der Frage des Verhältnisses Subjekt-Objekt, die in der berühmten Kopernikanischen Wendung dem Subjekt fast die schöpferische Kraft zubilligt, erscheint ihm so als „vergewaltigendes Vorgreifen statt demütig aufnehmender Hingabe an die Natur", sie tut dem Objekt Gewalt an, „statt sich ihm in Treue hinzugeben" 38). In dieser Gegnerschaft gegen Kant kommt ein Grundzug des Simmelschen Denkens — meist nur historisch als Goethes Position formuliert — zu Worte, dessen eigentliches Verständnis uns noch weiter unten beschäftigen wird. — Die Einheit der Natur ist gesichert in ihrer Einheit als „Gott-Natur", als absoluter Wert, der keinen Punkt des Daseins aus der Umfaßtheit durch diesen Wert herausläßt. So hat für Goethe das Sein als Ganzes den Akzent des Wertes, der sonst nur seinen Einzelheiten in Abhebung gegen andere Einzelheiten zugebilligt wird. Diese Wertung des Gesamtseins ist „sozusagen ein Dekret der Seele, für das es weder Beweis noch Widerlegung gibt, der Ausbruch einer Lebensstimmung, die selbst ein Sein ist, und als solches weder richtig noch falsch" 39). — In dieser Wertung des Gesamtseins als solchen aber kommt jener Lebensoptimismus, jene hymnische Stimmung dem Leben gegenüber zu Worte, die eine der tiefsten Grundlagen der Lebensphilosophie Simmels, wie jeder Lebensphilosophie überhaupt, ist. Es ist nur eine spezielle Ausprägung dieser Grundtendenz, was Simmel als das spezifisch Künstlerische am Sehen Goethes hinstellt, als Voraussetzung jedes künstlerischen Schaffens überhaupt: die Einheit von Wert und Wirklichkeit, die Einung von „Idee" und „Erscheinung" in der konkreten Gestalt. Nicht ein Jenseits der Erscheinungen ist

35) s. 38. S. 35 f. s. a. S. 29, 38, 71, 101 ff.; 36. S. 29, 43, 45 ff.
36) s. 36. S. 26; 38. S. 58.
37) Hier hat sie, als Ganzes gesehen, eine Wesensverwandtschaft mit Bergsons Begriff der Intuition.
38) s. 38. S. 44.
39) s. 36. S. 167 ff. s. a. 38. S. 52.

der Raum der Ideen, sondern die konkrete Gestalt in ihrer Wahrheit, wie sie das Auge des Künstlers zu sehen vermag, ist ihr Ort[40]). — [Dieser Zusammenhang zwischen der Grundstimmung der Lebensphilosophie und dem künstlerischen Sehen und Schaffen wird es erklärlich machen, daß in Simmels Philosophieren kunstphilosophisches Denken eine sehr große Rolle spielt.] —
Entscheidend wichtig für Simmel ist weiterhin Goethes Individualismus, wie noch zu zeigen sein wird (s. S. 38 ff). In diesen Zusammenhang gehört auch die einordnende Erfassung der einzelnen Handlung weniger von ihrem Ziel als von ihrer Wurzel her, weniger auf den Zusammenhang mit der sozialen Welt als auf ihren Charakter als Ausdruck der Seele hin angesehen: „Das Handeln ist die Form, durch die jener absolute Urgrund des persönlichen Seins in die sichtbare Wirklichkeit tritt, und die deshalb im allerumfassendsten Sinn die Einheit des Subjektiven und Objektiven ausmacht, das in der bloßen Theorie getrennt, einander gegenübergestellt erscheint[41]). — Als letztes haben wir noch ein Motiv Goethes zu nennen, das Simmel selber einmal als die „übermoralische Moral" bezeichnet, und das sich auf die Frage der Erstreckung der Ethik bezieht. Es handelt sich für Goethe nie darum, den Willen, die einzelnen Taten moralisch zu normieren. Er gibt nie ein eigentlich moralisches Ideal, sondern stets ein Ideal des Lebens als Ganzen, ein Ideal der Existenz. Von hier aus bestimmt sich dann — im schroffen Gegensatz zu der erwähnten moralistischen Verengung bei Kant — für Simmel sein Begriff der Ethik, wie gleich näher zu zeigen ist. Vorläufig mag als abschließende Gesamtcharakteristik von Simmels Geisteshaltung hier ein Wort genügen, das er bei der Interpretation Goethes gebraucht. Er spricht da von der „ästhetischen Geistesart, die der moralischen gegenüber eine größere Breite und sozusagen Toleranz besitzt, der intellektuellen gegenüber die Leidenschaft des Wertens."[42]).

Es wird gerade nach dem zuletzt über die ästhetische Geisteshaltung Gesagten deutlich sein, daß Simmels Begriff der Ethik nicht mit dem üblichen Begriff der Moral zusammenfällt, daß er umfassender, weiter ist. Deshalb, und auch wegen des erwähnten Gesamtcharakters dieser Periode ist es kein Zufall, wenn seine Gesamtanschauungen, auch soweit sie sich nicht direkt auf ethische Fragen beziehen, so viel Raum in der Darstellung verlangen. Die Rückführung der Ethik auf Regelung sozialer Beziehun-

40) s. 38. S. 25 f., 79 f.
41) s. 38. S. 104.
42) s. 36. S. 167. Simmels Goethe-Auffassung ist sicherlich von Diltheys Goethe-Aufsatz beeinflußt: Goethe und die dichterische Phantasie in: Das Erlebnis und die Dichtung. s. bes. 3. S. 200 f, 216 f., 239, 245 ff., 252. Die Einsicht in die Besonderheit des Goetheschen Lebens, der Lebensoptimismus, die Harmonie von Leben und Werk, finden sich ganz ähnlich wie bei Simmel auch hier dargestellt. Und Dilthey faßt zusammen: „Goethe bedeutet für uns heute dies Verständnis des Lebens aus ihm selbst und dessen freudige Bejahung." — Dennoch erscheint, wie stets bei Simmel, auch hier der Aufweis solcher Zusammenhänge als recht nebensächlich, als ein Maulwurfsgesichtspunkt: weil Simmel immer aus allen empfangenen Anregungen ein neues Gebilde von großer Tiefe und persönlicher Prägung formte, in dem die Anregungen anderer bestenfalls als Bausteine fungieren!

gen, wie er sie in der ersten Periode doch angesehen hatte, durchbricht er nun. Er spricht es direkt aus: „Man würde der Ethik, sobald man sie als eine Art Soziologie vorstellte, ihre tiefsten und feinsten Inhalte rauben: das Verhalten der Seele in und zu sich selbst, das in ihre äußeren Beziehungen überhaupt nicht eintritt, ihre religiösen Bewegungen, die nur ihrem eigenen Heil oder Verderben dienen, ihre Hingabe an die objektiven Werte der Erkenntnis, der Schönheit, der Bedeutsamkeit der Dinge, die jenseits aller Verbindung mit anderen Menschen stehen“ 43). Die Wendung, wie sie hier geschieht, ist von grundsätzlicher Bedeutung, es ist eine Befreiung des ethischen Denkens Simmels aus dem soziologistisch verengten Gesichtskreis. Gleichzeitig aber merken wir schon hier, wie Simmel geistige Gehalte in die Sphäre der Ethik hineinbezieht, die zwar dem Wertgebiet eindeutig angehören, deren Zugehörigkeit zum spezifisch Ethischen aber zunächst fraglich erscheint. Aber gleichgültig, wie man diese schwierige methodische Frage beantwortet: sicher ist, daß in Simmels Auffassung der Ethik nicht nur die im engeren Sinne moralischen Werte mit umfaßt sind. Im Negativen wird das deutlich an seiner Ablehnung der Kantischen „moralistischen Verengung.“ Kant erkennt ja als absolut wertvoll nur den — moralisch — guten Willen an, er sieht den Wert nach Simmel überhaupt nur, soweit er moralisch ist oder auf moralische Werte rückführbar. So spricht er z. B. der Natur alle metaphysische Bedeutung ab, entsprechend seinem mechanistischen Naturbegriff. Wird aber derart aller Wert auf den sittlich guten Willen konzentriert, so fehlt dem Leben „der Reichtum differenzierter Entfaltung, zu der es eines Eigenwertes und — rechtes aller seiner Inhalte bedarf“ 44). Geistiges Schöpfertum z. B. geschieht nie aus moralischer Pflicht. Ist es darum wertlos? So bestehen „neben dem Moralismus und in ihn nicht einbeziehbar Wertgebiete, die er schlechthin verkümmern läßt.“ Das wird Simmel besonders deutlich an dem undifferenzierten Glücksbegriff Kants, der eben wegen seiner einzigen Rubrik „Neigungen“ die Wirklichkeit vergewaltigt. Der tiefste Grund von Simmels Gegnerschaft gegen diese Einengung des Ethischen aber wird an den Stellen deutlich, wo er sich gegen die einseitige Betonung des Moralischen, die Ansicht, daß hier der einzige Weg zum Transzendenten für die Menschen liegt, mit dem Hinweis wendet: hier handele es sich um einen „kleinlichen Anthropomorphismus“, einen Standpunkt, welcher der metaphysischen Eingeordnetheit des Menschen im Kosmos, seiner Umfaßtheit in der Einheit der Welt nicht gerecht würde; in dieser einseitigen Betonung des Menschen als Endzwecks der Schöpfung sieht er eine Überhebung und Unfrömmigkeit 45). So richtet sich entsprechend die ethische Wertung Simmels nicht, wie es sonst in der Moral üblich ist, auf einzelne Charakterzüge und Entschlüsse, sie geht auf den Seinsgrund der Person; sie beschränkt sich nicht aufs Praktisch-Moralische, sondern richtet sich auf das Ganze des persönlichen Seins, auch wo es im Handeln nicht aus sich heraustritt; sie liefert kein Ideal moralischen Handelns, sondern ein Ideal der Existenz. Diese Anschauung findet letzten Endes eine Begründung, wenn man es so nennen will, nur noch

43) s. 33. S. 257.
44) s. 30. S. 128. s. a. S. 5, 89, 129.
45) s. 38. S. 92 f., 94 f. Wir glauben, nach der Gesamthaltung Simmels ein gutes Recht dazu zu haben, alle diese Aeußerungen, die derart nur bei der Interpretation Goethes sich finden, auf Simmel selber zu beziehen.

im Metaphysischen. Darin nämlich, daß ihm die metaphysische Bezogenheit und Eingeordnetheit des Menschen in die Welt seine moralische Existenz im engeren Sinn zu übergreifen, vielleicht darf man sagen: erst zu tragen scheint. Er zitiert — wieder in der Goethe-Interpretation — einen antiken Spruch über die Gesetze, den Goethe verwendet: „Was die Menschen gesetzt haben, das will nicht passen, es mag recht oder unrecht sein; was aber die Götter setzen, das ist immer am Platz, recht oder unrecht." Diese Kategorie des „Passens", d. h. eben der mit Bezug auf das Weltsein harmonischen Erfüllung der eigenen Lebensmöglichkeit, wird für Simmel die im Ethischen zentrale. Anders gesagt: von hier aus bestimmt sich ihm Wesen und Umfang der Ethik, die so eine weitere Ausdehnung im Gebiete der Werte erfährt, als es sonst üblich ist; die vor allem aus einer Willensethik zu einer Seinsethik wird. Wie er es selber einmal ausdrückt: „Daß die Moral, festgelegt auf den Grundsätzen des Guten und Bösen, ein definitiveres Ideal menschlicher Stellungnahme über sich hat, gleichsam ein Richtigsein des Lebens, das sein Kriterium nicht mehr von einzelnen Inhalten gewinnt, sondern von seinem Sich-Einordnen, Einpassen in das große Ganze der metaphysisch und religiös aufgefaßten Natur" 46).

Von diesem letzten Sinn seines Begriffes der Ethik her wendet er sich immer wieder zu Einzelfragen ethischer Art im engeren Sinn. Bevor wir darauf eingehen, müssen aber noch zwei Begriffe Klärung finden, die für seine Auffassung der Ethik unbedingt in unseren Zusammenhang mit hereingehören: sein Lebensbegriff und sein Individualismus. — Wir haben bereits dargelegt, daß es Goethe ist, der seinem Denken über das Leben die Wendung gibt, wie sie Frischeisen-Köhler glücklich formuliert hat 47): „Von dem Darwinismus wandte er sich zu Schopenhauer, Nietzsche, Goethe, deren Lehren ihm in das Bewußtsein des geistigen Lebens über sich selbst im Unterschied von dem bloß natürlichen Leben zu führen schienen." Wir lernten bereits Goethes Lebensoptimismus, seine Überzeugung von dem Gesamtwerte des Daseins als eine tiefe Wurzel von Simmels lebensphilosophisch gestimmtem Denken kennen. Wir deuteten auch darauf hin, daß wohl die Sicht des in seiner Ganzheit beglückend harmonischen Lebens Goethes ihn auf die Überzeugung weist: der Lebensvollzug als solcher, nicht nur gemessen an den objektiven Inhalten, die er aus sich entläßt, kann ein Wert, vielleicht der Wert sein.

Wenn so Goethes Leben und Denken Anstoß und bereiten Boden für eine lebensphilosophische Wendung abgeben, so empfängt sie ihre aktuelle Formulierung bei Simmel doch durch ihre Beziehung auf Nietzsche und seinen Lebensbegriff. Simmel meint ja in ihm die Antwort auf eine Frage zu sehen, die er an verschiedenen Stellen als das moderne Grundproblem bezeichnet. Je mehr sich mit der Komplizierung der Kultur die zur Erreichung eines Zweckes angewendeten Mittel vermehren, je größer die Gefahr wird, über aller Betonung bloßer Mittel als Werte ein Endgültiges, Definitives aus den Augen zu verlieren: desto stärker wird die Sehnsucht nach einem endgültigen Zielpunkt alles Handelns, über den hinaus es kein Fragen mehr gibt. Der ersten Geschichtsepoche, die unseres Wissens solche Sehnsucht spürte, der spätantiken Welt, wurde die Antwort durch die Lehre des Christentums zuteil. Seine

46) s. 36. S. 35. s. a. S. 33 ff., 108 ff., 210 ff.; 38. S. 89—95.
47) s. 5. S. 24.

Antwortkraft ist in der modernen Geschichte geschwächt worden, es hat für die meisten Menschen nicht mehr diese erlöserische Kraft der Antwort auf die Frage nach dem letzten Sinn. Die Sehnsucht aber bleibt und drängt den modernen Menschen immer wieder zu dieser Frage. Nietzsche gab ihr in seinem Begriff des Lebens eine neue Antwort. „Es handelt sich für Nietzsche darum, den sinngebenden Zweck des Lebens, der an seinem Ort außerhalb des Lebens illusionär geworden war, nun durch eine Rückwärtsdrehung in das Leben selbst zu verlegen" 48). Dies tut er durch seinen Lebensbegriff, der das darwinistische Prinzip der Entwicklung ins Metaphysische wendet und sagt: Leben ist mehr Leben, d. h. jede erreichte Stufe der Lebendigkeit ist nur eine Teilverwirklichung der Lebensmöglichkeiten und drängt daher wesensnotwendig über sich hinaus, zu vollerer, reicherer Verwirklichung. Der Sinn jeder Stufe liegt also in der nächsthöheren, das Leben braucht zur Sinngebung kein transzendentes Außerhalb mehr, sondern findet den Sinn im immanenten Gesetz seiner Steigerung, seines Höher- und Mehr-Werdens. „Daß das Leben seinem eigenen Sinn nach und in seinen innersten Energien die Möglichkeit, Bestrebung, Gewähr dafür besitzt, zu vollkommneren Formen, zu einem Mehr seiner selbst und über jedes Jetzt hinauszuschreiten, — das ist doch wohl der große Trost und die Unverlierbarkeit des modernen Geistes, die durch Nietzsche zum Lichte der gesamten seelischen Landschaft geworden ist" 49). Wir hören es ja am Klang der gebrauchten Worte, wie tief dieser Gedanke Simmel selber angeht. Dennoch rückt er ihn in dieser Periode noch nicht ins Zentrum. Er zweifelt sogar daran, ob Nietzsches Lebensbegriff in seinem Entwicklungsoptimismus die gesuchte Antwort darstellen kann: wir wissen ja, daß die Entwicklung neben Hohem und Edlem all das Häßliche und Gemeine auch hervorbringt. So ist in Wahrheit doch noch ein anderer Wertmaßstab als der des aufsteigenden Lebens bei der Unterscheidung und Wertung vorauszusetzen. Die ersehnte Einheit von Wirklichkeit und Wert ist so im Begriff des weiterschreitenden Lebens nicht gegeben, ja, nicht einmal ein deutlicher Wertmaßstab 50). — Auch ein anderes Motiv, das ihn später zu sehr prägnant-lebensphilosophischen Formulierungen brachte, bleibt jetzt für ihn noch stärker im Kulturkritischen, im Gebiete des „Geistes" stehen: die Einsicht in die Selbstgesetzlichkeit der aus dem subjektiven Geist erwachsenden objektiv-geistigen Inhalte, deren Emanzipation vom Subjekt nach immanent-sachlichen Gesetzen die eigentliche Tragödie der Kultur schafft 51). Wir sehen hier an dem Problem des Lebens, Simmels Stellungnahme in dieser Epoche, wie wir sie früher allgemein charakterisierten: es ist ein Aufnehmen der Motive anderer Denker, ein Ansatz und Bereiten, dem die eigene produktive Gestaltung doch erst später folgt.

Einer der Gedanken, der uns bei Simmel in dieser Epoche immer wieder begegnet, ist der von den zwei Formen des Individualismus. Geistesgeschichtlich eingeordnet könnte man sie wohl als den Individualismus der Aufklärung und den der Romantik bezeichnen, obschon sich die zweitgenannte Form auch schon etwa bei Herder findet. Die Grundlage des ersteren ist die

48) s. 32. S. 6, s. a. S. 2 ff.
49) s. 32. S. 15. s. a. S. 5 ff., 229.
50) s. 32. S. 238 f.
51) s. 35. S. 223 ff.

Überzeugung, daß allerlei äußere — wesentlich staatliche — Gewalten den Menschen von seinem eigensten Wesen entfernt haben, daß er durch die Befreiung zu seinem persönlichen Wesen zurückfinden soll. In diesem Wesenskern aber sind alle gleich, sodaß der Individualismus nur noch die gewahrten Sondersphären der Einzelnen auseinanderzuhalten hat, er ist Individualismus der Einzelheit, während der romantische Individualismus, der die Besonderheiten gerade in jenem Wesenskern findet, Individualismus der Einzigkeit ist. Es ist hier nicht mehr nur wichtig — stets als Behauptung und Forderung zugleich ausgesagt, — daß man überhaupt ein freier Einzelner sei, sondern daß man dieser sei, dieser Unverwechselbare. Simmel stellt diesen Gegensatz von quantitativem und qualitativem Individualismus auch in zwei Zitaten dar. Fichte — in seiner ersten Periode — sagt einmal: „Ein Vernunftwesen muß schlechthin ein Individuum sein, aber nicht eben dieses oder jenes bestimmte." Vielmehr soll sich das individuelle, unterschiedlich bestimmte Ich im sittlichen Prozeß wieder zum reinen absoluten Ich — dem „allgemeinen Menschen" der Aufklärung — hinaufentwickeln. Demgegenüber sagt Friedrich Schlegel: „Gerade die Individualität ist das Ursprüngliche und Ewige im Menschen; an der Personalität ist soviel nicht gelegen. Die Bildung uund Entwicklung dieser Individualität als höchsten Beruf zu betreiben, wäre göttlicher Egoismus" 52). Simmels eigene Position ist hier nur wieder bei der Interpretation Goethes deutlich. Sie ist die Synthese, wenn man so sagen will, die er als das Spezifische in Goethes Individualismus sieht: die Individuen sind gerade in ihrem Kernhaften besondert, in der Rhythmik und Intensität ihres Lebensprozesses, sie haben eine verschiedene „Entelechie", die ihrem Lebensverlauf einen eigenen, unvergleichbaren Sinn gibt, eine besondere „Färbung" all ihrer Handlungen. Dennoch gibt es in doppeltem Sinn Verbundenheit zwischen ihnen. Das Objektiv-Geistige, was ihr Leben aus sich herausstellt, hat sicherlich im Verlauf dieses individuellen Lebens selber eine Bedeutung und einen bestimmten Ort, ist eine Welle im persönlichen Lebensstrom. Aber man kann all die Schöpfungen und Handlungen noch unter einen anderen Blickpunkt stellen, kann sie aus dem Zusammenhang des individuellen Lebens lösen und sie unter sachlich-objektiven Kriterien begreifen, — wo sie sich dann als allgemein herausstellen. So ist zu sagen: der Lebensprozeß ist zwar stets besondert, seine Inhalte aber können auch unter sachlichen Kriterien angeordnet werden und sind dann oft gleich. Die tiefergelegene andere Verbundenheit ist nun die: für Goethe ist jede individuelle Person doch nur eine bestimmte Prägung und Darstellung dessen, was er das Allgemein-Menschliche nennt. Das ist nicht vorzustellen als jenseitige Idee, allerdings auch nicht als empirisch Greifbares, am wenigsten als nachträgliche Abstraktion gleicher Eigenschaften zum „allgemeinen Menschen" im Sinne der Aufklärung. Es ist viemehr der Grund, der Wurzelboden aller Individualität, die letzte Schicksalseinheit des Menschentums: eine Einheit, deren Gestalt und Existenzform doch nur die Vielheit der Ausprägung in Individualitäten ist 53). Zur Erfassung dieses Weltgrundes führt nicht die allgemeine Spekulation,

52) s. 39. S. 98. s. a. 30. S. 198; 33. S. 728 ff.; 36, S, 142 f.
53) s. zu all dem 36. S. 148 ff., 163 ff., 169.

sondern die tiefe Erfassung des eigenen Wesens. Wie Simmel denn auf jene häufig zum Ausdruck gebrachte Ahnung hinweist: daß der Mensch dem Weltgrund desto näher kommt, je tiefer er sich in sich selber versenkt 54). Wir werden den eigentlichen Sinn dieser individualistischen Position erst weiter unten zu begreifen suchen; hier nur diese Andeutung: der Mensch erfaßt den Aufbau der Welt und ihrer Einheit am tiefsten an seiner Weltsituation: diese Einheit umfaßt ihn ja, er ist das Stück ihrer, das sozusagen seinem denkenden Bewußtsein am nächsten ist. — Simmel formuliert das Grundproblem des Individualismus einmal folgendermaßen: „Die Kardinalfrage der Lebensanschauung: ist das Individuum ein letzter Quellpunkt des Weltgeschehens, ist es seinem Wesen als Individuum nach schöpferisch; oder ist es ein Durchgangspunkt für Mächte und Strömungen überindividueller Provenienz; ist es die Substanz, aus der die Formungen des geistigen Daseins quellen oder die Formung, die andere Substanzen dieses Daseins annahmen — diese Frage ist für Goethe in dem ersteren Sinne entschieden" 55). Simmel hat sich von sich aus nicht direkt zu dieser Frage geäußert. Aber wir glauben bestimmt, daß unsere Identifizierungen seiner Anschauungen mit denen Goethes auch an diesem Punkte zu Recht bestehen, wir haben ja erwähnt, wie ihm jede Darstellung solcher Art zur persönlichen Konfession wird. Dann aber würde auch er sich zu diesem Individualismus bekennen, mit der Einschränkung — als solche empfinden wir es —, welche der Begriff des Allgemein-Menschlichen in sich schließt. —

In allen Äußerungen Simmels in dieser Periode über das Wesen des Menschen als sittlichen Subjektes fällt im Vergleich zu den früheren auf: wie stark die Ansicht des Menschen rein als sozial bedingten Wesens zurücktritt. Diese Befreiung von einem soziologistischen Standpunkt hängt sicherlich eng zusammen mit der Wirksamkeit eines Nietzscheschen Gedankens. Nietzsche hat die oft beliebte Gleichsetzung von Menschheit und Gesellschaft durchbrochen, hat gezeigt, wie beides sogar in tiefste Gegensätzlichkeit zu geraten pflegt; wie mindestens aber die Gesellschaft nur eine mögliche Form der Menschheitsinteressen ist, in deren soziale Bewertung längst nicht all das, was am Menschen wichtig ist, eingeht: nur die Wirkungen, die Taten sind der Gesellschaft wichtig, das Sein des Menschen bleibt ihrem Interesse fern, damit aber auch all die rein personellen Eigenschaften, soweit sie nicht direkt soziale Beziehung schaffen, wie Kraft, Schönheit, Mut, Vornehmheit. Zum anderen aber gehen, wie Simmel von sich aus hervorhebt, die rein objektiv-sachlichen Zusammenhänge der Wissenschaft, Kunst, Religion usw. nicht in die soziale Ansicht des Menschen ein 56). Diese Durchbrechung der Gleichsetzung Menschheit — Gesellschaft durch Nietzsche lenkt auch Simmels Blick stärker von dem früher fast ausschließlich gesehenen sozialen Wesen des Menschen ab. — Meist hatte man bisher das Wesen des Menschen in seiner Vernünftigkeit gesehen, die Vernunft als seine Grundkraft, die auch das Tiefste seiner Stellung in der Welt bestimmte. Wenn nun Schopenhauer diesen Begriff zu zerbrechen suchte, die Vernunft nur noch als Bewußtseinsform unseres eigentlichen, tiefergelegenen Seins ansah, dieses Sein des Menschen aber in

54) s. 35. S. 9; 36. S. 40 f.
55) s. 36. S. 145.
56) s. 39. S. 76; 32. S. 217.

seinem Willen fand, also in einer triebhaften, unvernünftigen Kraft, — so spricht er fraglos damit Simmel aus dem Herzen, der in dieser Wendung eine der wenigen großen metaphysischen Leistungen der neueren Philosophie sieht 57). Es kommt an jenen Stellen, wo Simmel darüber spricht, eine Begeisterung für die neue Lehre zutage, der man es anmerkt, wie sehr die „vernünftige" Auffassung des Menschen ihm vorbeizugehen scheint. Was außer den beiden genannten Motiven: der Befreiung von der soziologistischen und von der „vernünftigen" Auffassung des Menschen in dieser Periode noch gesagt wird, ist mehr nebenbei, tastend, andeutend gesagt wie vorbereitend für die Auffassung, die sich dann in der letzten Schaffensperiode deutlich ausgesprochen hat. Vorbereitend gerade auch in der Ahnungskraft, in der Tiefenschicht, die seine Erkenntnisse zu erreichen vermögen. Er spricht später dann vom Menschen als Mittelwesen, — dieses Motiv wird auch jetzt schon angedeutet. Er spricht direkt vom Menschen als Angehörigen beider Welten, wie man sie auch benennen mag: „das Reich der Ideen und das der zeit-räumlichen Zufälligkeit; die göttliche Ordnung und das Gebiet des Antichrists; der zweckfremde Mechanismus der Dinge und ihr Sinn und Wert, von dem wir nicht lassen können; die naturhaft-körperliche Struktur des Daseins und der Kosmos des Seelisch-Geschichtlichen" 58). Der Mensch weiß sich auf der Grenze von beidem; oder besser: er weiß sich als Grenze. Ist er doch dasjenige Wesen, das sich in die natürliche Gegebenheit nicht fraglos einordnet wie das Tier, — das sich fordernd, ringend, vergewaltigend und vergewaltigt gegenüberstellt. Und aus tiefer Erfahrung heraus spricht er dann von dem Leidensschatz, den dieses Grenzwesen Mensch in sich trägt und je und je zu spüren bekommt, — eine Art Entgelt für seine kosmische Stellung: „Das ist das Unheimlichste, daß uns bei solchen Gelegenheiten die Ahnung eines unermeßlichen Vorrates von Leiden überkommt, den wir mit uns herumtragen wie in einem verschlossenen Gefäß, ein dunkles Sein, das noch nicht Wirklichkeit ist, aber doch irgendwie da ist, von dem das Schicksal immer irgendwelche Teile heraushebt, aber unerschöpflich vieles noch zurückläßt. Dieses Gefäß ruht meistens ganz still in uns; manchmal aber, wenn ein einzelner Schmerz oder Erschütterung es aufschließt, gerät es dabei in eine Bewegung, in ein dumpfes Zittern, und wir fühlen diesen furchtbaren Schatz von Leidensmöglichkeiten, den wir wie ein Glied immer bei uns haben, und der unsere nie und durch kein wirklich erlebtes Elend zu realisierende Mitgift ist" 59).

Auch in dieser Periode tauchen einige der schon früher behandelten ethischen Einzelfragen wieder auf, meist, ohne daß Simmel etwas prinzipiell Neues dazu sagt. Nur die soziologistische Betonung aller Fragen ist überall stärker zurückgetreten. Es handelt sich um die Fragen des Pflichtenkonfliktes, des Eudämonismus, der Kritik am Kategorischen Imperativ, des Endzwecks, der Freiheit. Neu ist im Wesentlichen hier nur die Auffassung der Freiheit als regulativer Idee. Alle diese Fragen sind für Simmels ethisches Denken in dieser Epoche stark peripherisch. Mehr ans Zentrum heran führt seine Stellungnahme zu den Fragen des Pessimismus, wie sie ihm im Denken Schopenhauers entgegentraten. Die Tiefe des Schopenhauerschen Pessimismus liegt schon in seiner

57) s. 32. S. 37 ff., 62 f.
58) s. 32. S. 28.
59) s. 32. S. 92; s. a. 35. S. 223.

Form: der Gedanke der letzten Welteinheit, das Durchstoßen der unzähligen empirischen Entzweiungen und Entgegensetzungen in der Richtung auf ihre Einung im Absoluten hat — die Sprache deutet es schon an — im Allgemeinen etwas Friedvolles, verklärend Beruhigendes. Wenn nun aber für Schopenhauer gerade dieser absolute Grund der Erscheinungen der Wille und seine Unrast ist, wenn er als das Spezifische dieses drängenden Willens die Unmöglichkeit einer Befriedigung sieht, — dann liegt in dieser letzten Einheitsform schon der Wurzelboden des Pessimismus. Der Wille, nach Schopenhauer das Ding-an-sich der Welt, kann nur einer sein. Diese seine absolute Einheit aber hat nichts außer sich, woran er seine wesenhafte Unrast stillen könnte. So wird er seine eigene Nahrung, zehrt dauernd an sich selber, kann an jedem Ziele nur illusorische und zeitweilige Befriedigung finden. Diese notwendige Unerfülltheit ist das Grundgefühl des Pessimismus. Alles sogenannte Glück aber kann nur Aufhebung dieses Schmerzes sein, läßt uns also bestenfalls in einem Zustand, dessen Güte ohne das Sein des Willens überhaupt auch erreicht wäre. So ist die Welt schlechter als keine Welt. - Der Optimismus ist von vornherein hier in einer Verteidigungsstellung; denn der Pessimismus hat stets die Möglichkeit, auf die große Leidenssumme in der Welt hinzuweisen. Dennoch gewinnt Simmel hier Raum für eine scharfe Kritik. Die Behauptung des Pessimismus: jeder Willensakt sei Zeichen eines Nicht-Habens und dementsprechend leiderfüllt, ist psychologisch falsch: denn jede Stufe der Annäherung an ein Willensziel hat schon etwas von der Lust oder dem Glück des erreichten Zieles selber an sich. — Weiter: zu der aufgestellten pessimistischen Rechnung: das Leid überwiegt das Glück — gehört ein objektiver Maßstab, an dem das gemessen werden kann (wie etwa die Bestimmung des rechtmäßigen Preises einer Ware von der allgemeinen Marktlage abhängig ist). Man weiß nicht von vornherein, welches Maß von Glück — wenn man denn so rein quantenhaft rechnen will — durch ein bestimmtes Maß von Leid nicht zu teuer bezahlt ist. Dieser objektive Maßstab aber kann nur im Gegeneinanderhalten von Lust und Leid der W e l t gefunden werden und in der Berechnung, wieviel davon nun auf jedes Individuum kommt. Der Pessimismus aber bewertet diesen Maßstab selber, sagt, dieser eudämonistische Durchschnitt sei zu niedrig, — was nicht sinnvoller ist, als wenn man den Durchschnitt der Menschen in körperlicher Beziehung als groß oder klein bezeichnete! — Gegen eine Meinung, die sagte: „Kein Glück der Welt kann die Tatsache des Leidens in der Welt gutmachen," welche so die Tatsache als solche als vernichtenden Richtspruch ansähe, könnte wenig eingewendet werden. Viel mehr aber ist gegen sie zu sagen, wenn sie versucht, die deutlich empfundene Tatsache eines positiven Glückes zu ihrer Verteidigung als bloße Aufhebung von Leid, also als negativ hinzustellen. Hier liegt eine schematische, unrechtmäßige Vergewaltigung unserer Empfindungen vor! — Die pessimistische Weltansicht ruhte, wie wir sahen, auf der Voraussetzung, daß der einheitliche Wille als Substanz der Welt kein Außer-Sich hat, an dem er seinen Drang befriedigen kann, daß er sich selber verzehren muß. Nun kennen wir ja zunächst nicht diesen absoluten „Willen", sondern einzelne empirische Willensakte, die sehr wohl Inhalte außer sich haben, deren Unterscheidbarkeit ja durch diese Verschiedenheit ihrer Inhalte begründet wird. So entsteht die Frage, als Bedingung der Rechtmäßigkeit des Pessimismus: „Die ganze

pessimistische Willensmetaphysik hängt davon ab, ob die Realität in vereinzelten und also immer zweckvollen Willensakten erschöpft und der allgemeine, einheitliche Wille eine bloße abstrakte Begriffsbildung ist, oder ob umgekehrt dieser die eigentliche Realität und jene nur seine Vereinzelungen und gebrochenen Strahlen sind“ 60). Wohin Simmel diese Frage entscheiden würde, kann nach allem, was über seinen Begriff der metaphysischen Wahrheit gesagt wurde, nicht zweifelhaft sein. Vor allem aber ist es doch sein Glaube an das Leben selber, der sich hier empört, dieser von Nietzsche überkommene Glaube an die Macht und Steigerung des Lebens, der ihm zum „Licht der ganzen seelischen Landschaft“ wurde. Von hier erst wird die Tiefe seines Gegensatzes zum Pessimismus deutlich. —

Bei dieser Art hymnischer Lebensbejahung ist es deutlich, warum Nietzsches Ideal der Vornehmheit Simmel so tiefgehend beeinflußte: weil es, selber auf einem vitalen Wert begründet, die höchste Aufgipfelung einer untranszendenten, lebensoptimistischen Haltung ist. Die Kategorie des „Vornehmen“ können wir ja in sehr verschiedenen Bereichen anwenden: auf Gesinnungen, literarischen Stil, einen bestimmt ausgebildeten Geschmack. In unserem Zusammenhange wird sie für eine bestimmte menschliche Haltung aufbewahrt. Sie ist in gewohnte Kategorien — etwa moralisch oder ästhetisch — schlecht einzureihen: sie ist eine Kategorie jener „übermoralischen Moral.“ Sie kann als Wert nur dort deutlich werden, wo man auf die soziale Wertung, d. h. auf die Wertuung nach dem in soziale Beziehung eingehenden Tun verzichtet, wo man nach dem Sein der Person, das oftmals gar nicht aus sich heraustritt, wertet; im Sinne des Schillerwortes: „Adlige Naturen zahlen mit dem, was sie sind, gemeine mit dem, was sie tun“ 61). Vornehmheit ist stets eine Vereinigung von entschiedener Personalität mit Objektivität. So sehr sie auf der aristokratischen Überzeugung von der Erhobenheit dieser Person ruht, so sehr sie jedes sich Gemein-Machen von sich weist, — so lehnt sie im Grunde doch jedes Vergleichen mit anderen Menschen überhaupt ab. Sie sieht den Menschen ohne „Um zu“, nicht zweckhaft eingeordnet. Diese seine Qualitäten dienen nicht irgend einem Zweck außerhalb seiner Person, sie ruhen in sich: sie dürfen es, weil das Leben im Dasein solcher besonderen Menschen reicher wird, seinen höchsten Gipfel erreicht. Das Große eines Menschen sind nicht seine Wirkungen – und wenn er die Welt erschütterte; diese Unterscheidung nach Werken ist doch nur ein Mittel des Pöbels, das Ferne begreiflicher zu machen. Das Große des Menschen liegt in seinem Sein, seiner Art und Dynamik, seiner Kraft und Mächtigkeit. Aber solcher Glaube, daß der Lebenssinn sich in einer ragenden Person erfüllt, ist allem Egoismus und Eudämonismus ganz fern: Egoismus will haben und gel-

---

60) s. 32. S. 69. s. a. S. 76 ff., 84 ff., 89 f., 62, 69 ff.; 34 S. 168 f., 171 ff.

61) Man könnte zur Verdeutlichung etwa auch hinweisen auf jenen Brief Wilhelms an Werner in „Wilhelm Meisters Lehrjahre“ 5. Buch 3. Kapitel, wo er über die Verschiedenartigkeit der Anforderungen an Bürger und Edelleute spricht. So sagt er z. B. vom Bürger: „Er darf nicht fragen: was bist du? sondern nur: was hast du? welche Einsicht, welche Kenntnis, welche Fähigkeit, wieviel Vermögen? Wenn der Edelmann durch die Darstellung seiner Person alles gibt, so gibt der Bürger durch seine Persönlichkeit nichts und soll nichts geben.“

ten, Personalismus will sein. Er bleibt streng objektiv: wahrt das Bereich seiner Personalität, hält sich aber von allen Übergriffen fern, erhebt keinen Anspruch, den nicht schon sein bloßes Dasein in sich trüge. Dies ist der Grund der Würde des vornehmen Lebens. — Es ist weiterhin bezeichnend, daß der Vornehme nicht nach den Kosten, dem Preis fragt. Und so kann es ihn auch nicht in seinem Glauben an seine Person erschüttern, daß der Preis seiner Erhobenheit oft im Elend vieler anderer liegt, daß er nach seiner Herrenmoral die Schwachen oft zu Boden treten muß. Jede Erhobenheit braucht ja wesensgemäß die niedere Stufe, die Höhe des Lebens bezahlt sich mit seiner Breite. Er dient dabei nicht seinem Glücke, sondern einem streng objektiven, wenn auch personellen Ideal. Denn der Gipfel des Lebens liegt nicht im Glück der vielen, sondern in der Höhe der Besonderen: hier erfüllt sich der Lebenssinn. Auch diese Lebensform kennt Verantwortung: aber sie richtet sich nicht auf andere, sondern auf die Erhaltung des eigenen würdigen Daseins. Nicht Zuchtlosigkeit und tolle Lust sind ihr Kennzeichen: einlullende Lust ist stets nur verächtlich; die Schule des Leides schuf alles Große. Selbst soziale Verantwortung gibt es hier: aber nicht als mitleidsvoll gehörte Forderung der Schwachen, sondern als schenkende Tugend. Ganz irdisch-diesseitig ist dies menschliche Ideal, die rechte Aufgipfelung des Nietzscheschen Lebensglaubens in die Sphäre der Norm. In seinem objektiven Personalismus, aber auch in seiner ganzen Stimmung liegt es Simmel sehr nahe. Aber er kommt doch zu einer Kritik, die seine geistige Abgrenzung gegen alle bloße Lebensphilosophie bedeutsam merken läßt: daß das Vornehmheitsideal nicht in die ästhetischen oder ethischen Wertkategorien aufzulösen ist, zeigt sich gerade daran, daß bei ihm der metaphysische Oberton fehlt, der mit jenen mitschwingt. „Man mag die Sittlichkeit noch so naturalistisch und empiristisch eingrenzen — jedes tiefere Denken gelangt ihr gegenüber an eine Schranke der Deutung, jenseits derer, oft mit unmerklichen Übergängen, das Reich der Mystik oder der Religion, der Metaphysik oder des nicht weniger metaphysischen Skeptizismus liegt; und ganz ebenso streckt die Interpretation des ästhetischen Genießens ihre Wurzeln oder ihre Gipfel von anderer Richtung her in ebendieses Reich. Aus der Beziehungslosigkeit zu allem Transzendenten fehlt dem Vornehmheitsideal – nicht nowendig seinen Trägern, aber seinem objektiven Inhalt — die eigentliche Tiefe“ 62).

Der vorhin gebrauchte Begriff personeller Objektivität ist nun charakteristisch auch für Simmels eigentliche, schöpferische ethische Grundidee: das individuelle Gesetz, das in unserer Periode schon zu deutlicher Formulierung gelangt. Es sind viele und vielfältige Fäden, die in dem einen Begriff versponnen werden. Mit die wichtigste Anregung verdankt er zweifellos — dem z. T. weitergedachten, z. T. kritisierten – Kant. Zunächst im Positiven eine Befruchtung mehr formaler Art: Kant hatte darauf hingewiesen, daß nicht bestimmte Inhalte gut wären, sondern daß der Träger des Guten der gute Wille sei, der die Inhalte erst in sich aufnimmt, ja, wie Simmel ihn versteht, erst erzeugt. Dieses Absehen von einzelnen Inhalten bei der ethischen Normierung und das Hinsehen auf eine besondere Rhythmik des Willens, die Simmel in eine Färbung und Rhythmik des personellen Seins wei-

62) s. s. 32. S. 260; s. a. 29. S. 407 f.; 32 das ganze letzte Kapitel.

terdenkt, ist das einzige Kantische Motiv, das als positiv befruchtend in unserem Zusammenhange anzusehen ist. Die drei anderen sind Momente des Kantischen Denkens, gegen die es für Simmel sich abzugrenzen gilt. Kants allgemeines Gesetz kann die individualisierenden Umstände einer Handlung nie in sich aufnehmen: eben seines Allgemeinheitscharakters wegen 63). Für die von Kant angenommene Trennung in der Handlung wesenhafte und zufällige Momente gibt er kein Kriterium der Scheidung an. Je feiner aber das sittliche Empfinden ist, je tiefer die Erkenntnis der Lebenszusammenhänge, desto weniger ist irgendein Element des Daseins für die sittliche Entscheidung unwichtig. Es gibt also schon von hier aus kein zulängliches allgemeines Gesetz. Weiterhin stellt Simmel einmal fest, daß eigentlich für Kant zwischen den beiden Polen, dem allgemein-formalen Ich und der einzelnen Handlung, der eigentliche Personbegriff, jene charakterologische Einheit im Lebensrhythmus des einzelnen ganz ausfällt, also auch für die ethische Normierung nicht das gesetzgeberische Subjekt sein kann. — Endlich: gerade das Versagen des Kantischen allgemeinen Gesetzes, des doch verhältnismäßig wenig starren Kategorischen Imperativs, bringt auf die Frage, ob wir in der Forderung der Allgemeingültigkeit eines ethischen Gesetzes nicht eine historisch — nämlich durch den Gleichheitsindividualismus — bedingte Ansicht vor uns haben, der gegenüber ein individuelles Gesetz — er braucht an dieser Stelle direkt diesen Ausdruck 64) nur auf die Allgemeinheit, nicht auf den Charakter der Gesetzlichkeit als Festigkeit, Objektivität, Strenge, Würde, Zucht verzichten soll. Von der Gesellschaft aus gesehen ist dann die übergreifende Norm die gegenseitige Ergänzung dieser individuellen Wesenheiten 65). Außer diesen Anregungen von Kant her 66), sind aber noch andere Motive als wichtig für die Entstehung des Gedankens des individuellen Gesetzes anzusehen, wie er sich in seiner ganzen Tiefe und Durchgeführtheit erst in der dritten Periode zeigt. (Da sei zuerst ein Randmotiv genannt: in den „Problemen der Geschichtsphilosophie“ verweist Simmel einmal darauf, wie ein Verstehen historischer Personen nur dadurch möglich sei, daß die Verbindung eines einzelnen Zuges mit einer Gesamtperson vom Gefühl einer strikten Bündigkeit begleitet wird, — obschon es sich hier nur um eine individuelle, nicht allgemeingültige Verbindung handelt. Die Feststellung der Möglichkeit der Objektivität eines Individuellen mag zur logischen Klärung dieses Gesetzbegriffes nicht wenig beigetragen haben 67). Als wesentlichste Anstöße sind zu nennen: die Einsicht in ein Leben, das so ganz aus der eigenen Wurzel sich bildete: Goethes Leben. Und von Goethe kommt ihm ja auch die Ansicht ethischer Fragen, die nach einem Ideal der Existenz suchen muß, sich mit einem moralischen Ideal im engeren Sinne nicht begnügen kann, was mit der oben besprochenen Wertung nach dem Sein, nicht nach dem Tun eng zusammengeht. Wichtig ist weiterhin für unseren Zu-

63) Wir sprachen oben darüber näher bei der Darstellung der Kritik am Kategorischen Imperativ.

64) s. 30. S. 107.

65) Es sei wieder nur nebenbei darauf verwiesen, daß sich Windelband in einem 1905 geschriebenen Aufsatz ähnlich in kritischer Weise zu Kants Ethik äußerte, s. 53. S. 228 f.

66) s. dazu 30. S. 106 ff., 192 ff.; 34. S. 165 f.

67) s. 28. S. 31 ff.

sammenhang sein Individualismus, als dessen Kern wir den Glauben an das Individuum als schöpferisch erkannt hatten: es ist ihm nicht nur der Schauplatz des Kampfes überpersönlicher Mächte, sondern gestaltet sein Gesetz selber, — wenn auch nicht nach subjektiver Willkür. Denn das individuelle Gesetz hat ja viel zu tun mit jenem oft von Simmel zitierten Goethe-Wort:

„Nach dem Gesetz, wonach du angetreten,
So mußt du sein, du kannst dir nicht entfliehn."

Dieses Goethewort drückt das von Simmel mehr in der ethischen Ebene Betonte auf der Wirklichkeitsebene aus, — soweit man hier derart scheiden kann. — In unserer Periode gibt es zwei deutliche Formulierungen des individuellen Gesetzes, die zum Schlusse hier angeführt sein sollen. Ganz nebenbei in einem größeren Zusammenhang sagt er es einmal: „Die Menschengattung ist so mannigfaltig, daß sich kaum die Ganzheit eines Menschen mit der eines anderen einer gemeinsamen Idee einordnet, sondern die Idee, zu deren Verwirklichung eine individuelle Persönlichkeit bestimmt ist, eigentlich nur von dieser einen einzigen erfüllt werden kann" 68). Und noch prägnanter drückt er die Art dieses individuellen Gesetzes an einer anderen Stelle aus, wo er über die besondere Weise spricht, mit der die Lebensgegenwart ihre Zukunft schon in sich enthält: „Die Persönlichkeit als ganze und als Einheit trägt ein wie mit unsichtbaren Linien vorgezeichnetes Bild in sich, mit dessen Realisierung sie sozusagen statt ihrer Möglichkeit erst ihre volle Wirklichkeit wäre. So sehr also auch das Reifen und Sich-Bewähren der seelischen Kräfte sich an einzelnen, sozusagen provinziellen Aufgaben und Interessen vollziehen mag, so steht irgendwie darunter oder darüber die Forderung, daß mit alledem die seelische Totalität als solche ein mit ihr selbst gegebenes Versprechen erfülle, und alle Einzelausbildungen erscheinen damit doch nur als eine Vielheit von Wegen, auf denen die Seele zu sich selbst kommt"69).

68) s. 32. S. 114.
69) s. 35. S. 224.

Dritter Teil.

Die metaphysische Periode.

Motto: „Es handelt sich hier nicht um den Fortschritt von einer theoretisch unvollkommenen Erkenntnis zu einer theoretisch zulänglicheren, sondern — wie es dem Wesen der Philosophie und insbesondere der Ethik entspricht — es ist ein gewisses geistesgeschichtliche Stadium erreicht, für dessen Grundgestimmtheit und zentrale Einstellung die eine Deutung von dem genetischen Sinn und dem Heimatsrecht des Sittlichen der angemessenere, „wahrere" Ausdruck ist als die andere." 1). (Simmel.)

Die Situation, in der jene Wendung zur Metaphysik vor sich ging, die Simmels dritte Schaffensperiode charakterisiert, ist weniger durch wissenschaftliche als durch erlebnismäßige Momente bestimmt. 1914 war Simmel als Professor nach Straßburg berufen worden. Diese äußere Veränderung ist wohl für seine innere Entwicklung in verschiedener Hinsicht wichtig geworden. Er hat selber die Entscheidungslosigkeit, die unverbindliche Toleranz in der Problematik der Vorkriegszeit gekennzeichnet, und diese allzu literarische Einstellung war ja wohl in der Großstadt Berlin mit am ausgeprägtesten vorhanden. Schon deshalb ist der Ortswechsel von Berlin nach Straßburg wichtig. Aber entscheidender noch: das Erlebnis des Weltkrieges mußte hier so nahe an der Grenze und im umstrittenen Straßburg, tiefer einwirken als irgendwo anders. Und an Simmel mindestens hat der Krieg das erfüllt, was er von ihm für den ganzen Umkreis der deutschen Kultur erwartete: er brachte das Zukunftsträchtige zur Entfaltung, ließ das Mindere und Nebensächliche versinken, brachte aus bloßer ästhetischer Schau der Möglichkeiten zum harten Zwang der Entscheidung. Es zeigt Simmels ganzen Spürsinn für historische Geschehnisse, es ist eine Besiegelung seines stets weltoffen gelebten Lebens, wie er jetzt das Entscheidungsvolle der Situation sofort in seiner ganzen Vertiefung spürt und, damit nicht genug, die Wandlung in sein Denken fruchtbar aufzunehmen weiß. Er merkt, wie die Bewegungen der letzten Jahre in Deutschland im Grunde um ein neues Bild vom Menschen sich bewegten, zu dem er nun behutsam das Seine zu sagen sucht. Er wendet sich scharf gegen die Verbindung von Materialismus und blassem Ästhetizismus in den Vorkriegsjahren, hofft, daß die Größe des Zeitgeschehens jetzt zur Klärung in den Fragen der Stellung zum Absoluten drängen wird 2). — Man hat als die eigentliche geistige Situation, in der Simmel sich fand, bezeichnet: das verbindungslose Auseinanderklaffen, ja Gegeneinander

1) s. 43. S. 232.
2) s. zu all dem: „Der Krieg und die geistigen Entscheidungen", besonders „Deutschlands innere Wandlung".

von Bios und Logos 3). Die Betonung der Form, des Logos, auf der einen Seite — etwa in Cohen repräsentiert —, die Ausschließlichkeit des Biologischen, Vitalen auf der anderen Seite — wie sie sich etwa bei Bergson findet —, fordert zum Versuch einer Synthese auf. Die ganze Zeitsituation, wie wir sie schilderten, drängt Simmel nun dazu, von der Sammlung, der Darstellung anderer Denker sich abzuwenden, das Eigene zu sagen.

Dies tut er in einer Wendung zur Metaphysik. Schon lange waren ja seine Betrachtungen in hervorragendem Maße auch metaphysischen Fragen gewidmet gewesen; aber da hatte es sich um die Metaphysik anderer Denker gehandelt, nun gelangt er zur Erfassung und Formulierung seines eigenen metaphysischen Grundgedankens. Sein unrationalistisches Denken hat ja als tiefste Gewißheitsschicht nicht die Überzeugung: „ich denke, also gibt es wenigstens Denken," ihm ist Denken und Erkennen in die Lebenstotalität eingebettet, sie ist das sichernde Letztgegebene für ihn, von dem er ausgeht. „Ich lebe, also gibt es wenigstens Leben" 4). Bei der Kennzeichnung der Goetheschen Weltansicht, die wir oben als bestimmend für sein eigenes Denken erkannten, hatte er sie in diesem Sinne als metaphysische der Kantischen erkenntnistheoretischen Lösung gegenübergestellt 5). In welche großen geistigen Zusammenhänge diese Wendung zur Metaphysik hineingehört, sei durch ein Zitat aus dem Buche von Wust „Die Auferstehung der Metaphysik" verdeutlicht, das — bei der stark katholischen Tendenz Wusts — nicht in allen Punkten speziell auf Simmel zu beziehen ist, aber eben doch den Sinn auch seiner neuen Denkrichtung klärt: „Wir zielen auf die Geistigkeit der Dingwelt selbst und zwar nicht in der Form einer transzendentalen Subjektivität, die mit subjektiven und rein menschlichen Kategorien an eine ihr wesenhaft entfremdete und deshalb stets unerreichbare Ding-an-sich-Welt herantritt; die behauptet, deshalb sei die Wahrheit des Gegenstandes Wahrheit, weil sie von der Subjektivität unseres Geistes (und auch das transzendental-logische Subjekt ist eine solche verkappte Subjektivität) über eine ihr ganz fremdartige Sachwelt ausgebreitet wurde, weil Wahrheit des Gegenstandes immer nur Wahrheit des logisch formenden Menschengeistes sei, Gegenstand immer nur „Gegenstand" transzendentaler Natur. Diese transzendentale Gegenstandstheorie ist ein Schnitt, der ohne jede Berechtigung zwischen Subjekt und Objekt gemacht wird. Wir betonen demgegenüber, daß auch die Subjektivität der menschlichen Erkenntnisform mit in den großen Seins- und Geisteszusammenhang hineingehört; daß die Arbeitsformen des menschlichen Denkens mit Anteil haben an der allgemeinen Unzulänglichkeit aller Formen überhaupt, soweit sie ein Ausdruck eines inneren Universalerlebnisses sind . . . So teilen auch die logischen Formen ihr Schicksal mit den gesamten Ausdrucksformen der menschlichen, ja der wirklichen Natur. Sie ordnen sich in den großen Seinszusammenhang ein; sie sind, ebenso wie die Natur insgesamt, symbolisch zu fassen, als ein Hinweis auf die tiefere Natur, auf die Metaphysik, die wir in der Natur oder besser unter ihr, unter der symbolischen Hülle aller ihrer Formen überhaupt zu suchen haben. Mit dieser Weltauffassung kehren wir bewußt

3) So Litt in seiner „Ethik der Neuzeit" und P. Wust in seinem Buch „Die Auferstehung der Metaphysik".

4) s. dazu 1. S. 24 f.

5) s. 38. S. 36.

dem Kantischen System und seiner viel bewunderten Kopernikanischen Wendung, die ja in Wirklichkeit eine verspätete ptolemäische Weltauffassung war, den Rücken und kehren zu Goethe, Platon und Augustin zurück" 6).

Bei einem Versuch, Simmels gesamte geistige Haltung einheitlich zu begreifen, müssen wir immer wieder an das oben Gesagte erinnern: die Abgrenzung der ästhetischen Geisteshaltung gegenüber der theoretischen und moralischen. Sie ist für ihn bezeichnend, in all seinem Denken. — — — Er spürt in der Philosophie seiner Zeit eine Krise, eine heimliche Gefährdung, die sich vor allem darin andeutet, daß die bisher üblichen philosophischen Alternativen — Freiheit und Determiniertheit des Willens, Erscheinung und Ding an sich, Absolutes und Relatives usw. — nicht mehr alle Denkmöglichkeiten wirklich enthalten und unter sich aufteilen, daß sich oft, wenn auch noch unformulierbar, ein Drittes bemerkbar macht. So liegt ihm der Verdacht nahe, daß die seit der griechischen Philosophie ausgearbeiteten philosophischen Begriffe „zu einem Gehäuse werden, das vom Leben entleert ist" 7). Das Mißtrauen gegen die Fähigkeit der Allgemeinbegriffe, das Leben hier: die philosophischen Motive der Zeit — ohne Verkümmerung in sich zu fassen, stand am Anfang seines Denkens und meldet sich auch hier wieder. Wenn das aber so ist, so braucht die Philosophie ganz andere Methoden, um wirklich das Sein denkerisch zu bewältigen. Dann muß sie von den konkret-einzelnen geistigen Gegebenheiten ausgehen und von hier aus erst zu der tiefsten Schicht geistiger Bedeutsamkeiten vorstoßen. Mit anderen Worten gesagt: die systematische Abrundung ist nicht mehr das erste Erfordernis einer Philosophie, ja, das System kann als Feind erscheinen, das in der statischen Beharrlichkeit seines architektonischen Baues zur schematisierenden Ungerechtigkeit gegen die Einzelerscheinung verführt. Allzu leicht wird die gelungene systematische Abrundung, die Lückenlosigkeit des Gebäudes als selbstselbstherrlicher Richter über die sachliche Richtigkeit angesehen, soll sie der Beweis dafür sein, daß nun wirklich die Ganzheit des Daseins erfaßt und begriffen wäre 8). In all dem, was er an progressivem, konkretem Denken dagegenstellt, ordnet er sich der großen Achsendrehung des modernen Denkens ein, die P. Wust beschreibt als Wendung vom Subjekt zum Objekt, „eine Absage an die triumphierende Vernunft, die alles aus sich erzeugen zu können glaubt, und eine Hinwendung zur beschauenden und demütig verehrenden Vernunft" 9). Wie Simmel es einmal ausdrückt: „Die Frage des Ich-Prinzips mußte überwunden werden" 10). Das wirkt sich aus in einer Absage an den Kantianismus (wobei es uns hier wichtiger ist, auf diese Tendenz einfach hinzuweisen, als an sie die Frage zu richten, ob sie gegen den historisch gegebenen Kant ganz gerecht verfährt). Vor allem gegen seine idealistische Wirklichkeitsauffassung, die von Denkern wie Simmel als Verkümmerung des Seins empfunden wird. So sagt auch Dilthey: „In der Totalität des Gemütes ist zugleich mit dem Ich ein Anderes, ein von ihm Unabhängiges gegeben: dem Willen, welchem es widersteht und der die Eindrücke nicht ändern kann, dem Ge-

6) s. 54. S. 59 f.
7) s. 40. S. 54.
8) s. 41. S. VII; 42. S. 20.
9) s. 54. S. VIII.
10) s. 47. S. 124.

fühl, das an ihm leidet: unmittelbar also, nicht durch einen Schluß, sondern als Leben" 11). — All die hier angedeuteten Fragen gehören nach dem, was wir im zweiten Teil über Simmels Begriff der Ethik und seinen Umfang sagten, mindestens indirekt bereits in das ethische Fragengebiet hinein. Die verschiedenen angerührten Motive begegnen sich dann in der Zielsetzung Simmels für den modernen Menschen: „Die große Aufgabe des modernen Menschen: das Ewige als etwas zu begreifen, das dem Flüchtigen unmittelbar einwohnt, ohne daß es durch seine Verpflanzung vom transzendenten auf den irdischen Boden etwas einbüßt" 12).

Auf die hiermit gegebene zentrale Fragestellung, die für ihn eng mit seinem anderen großen Problem „Objektivierung des Subjekts oder vielmehr: Entsubjektivierung des Subjekts" 13) zusammengeht, will sein zentraler metaphysischer Begriff antworten: die Transzendenz des Lebens. Er gibt selber einmal eine Art geistesgeschichtlicher Einordnung seiner Bemühung, indem er darauf hinweist, wie gewisse Glaubensobjekte und Werte, deren sich der Mensch als außerhalb des durch seine unmittelbar eigene, nach innen zentrierte Substanz erfüllten Raumes bewußt ist, als feste Realitäten in einem ideellen Außerhalb hypostasiert werden. Die aufklärerischen und relativierenden Tendenzen suchen all solches Außerhalb überhaupt als unmöglich aufzuweisen, während nun sein Lebensbegriff eine Art synthetischer, dritter Stufe bezeichnen soll. Schon 1914 hatte er in einem Aufsatz über Bergson zu dem großen Streite Parmenides - Heraklit bemerkt: „Vielleicht wird die Philosophie ihren nächsten Schritt mit der Eroberung eines Begriffes vom Leben tun, mit dem dieses sich wirklich jenseits dieser Gegensätze stellt, in eine Höhe, von der aus das Fließen des Realen wie des Idealen und die Festigkeit beider die Absolutheit ihres Gegensatzes verlöschen und als Offenbarungsweisen einer für jetzt noch unsagbaren Einheit des metaphysischen Lebens erschaut werden" 14). Der Begriff des Lebens als letzter Einheit war ihm ja durch Goethe, vor allem aber durch Nietzsche in den Vordergrund gerückt, dessen Gedanke von der lebensimmanenten, ständigen Entwicklung sicherlich für die Simmelsche Vorstellung von der Transzendenz des Lebens sehr befruchtend war. Auch Bergsons Gedanken, vor allem seine Bemerkungen über die zeitliche Dauer, haben wohl mitgespielt. So ist es verständlich, daß Simmel als die Stelle, wo das Denken der Zeit in einem beherrschenden Begriff kulminiert, der zugleich höchster Wert und letzte Wirklichkeit ist, für seine Zeit den Begriff des Lebens empfindet, — ähnlich, wie es für die Griechen die Idee des Seins war, für das Mittelalter der Gottesbegriff, für die Denker seit der Renaissance allmählich der Naturbegriff wurde 15). — Das Wesentliche seines Lebensbegriffes hat Simmel selber in die Formel gebracht, daß „sein Positiv stets schon sein Komparativ" sei, daß Leben stets „Mehr-Leben" bedeute. Er weist ausdrücklich darauf hin, daß er die logischen Schwierigkeiten dieses Begriffes wohl sehe, daß er ihn aber trotzdem formuliere, weil hier vielleicht die metaphysische Wurzel auch

11) s. 2. S. 504. In dieser „Widerständigkeit' fand ja denn auch Scheler das wichtigste Kriterium des Da - Seins.

12) s. 46. S. 131.

13) s. 47. S. 122. Eine Klärung des von Simmel mit dem Begriffe „Leben" im Grunde Gemeinten ist auf S. 68 der Arbeit versucht worden.

14) s. 45. S. 145. s. a. 43. S. 26 f.

15) s. 42. S. 9.

der Logik erreicht werde. An verschiedenen Punkten wird ihm dieses Hinausgreifen des Lebens über sich selber, das es dennoch bei sich selber oder in sich selber beläßt, deutlich. Zunächst: menschliches Leben ist in jeder Hinsicht - in biologischer, theoretischer, ethischer — durch den Begriff der Grenze konstituiert. Und gleichzeitig überschreiten wir geistig diese Grenzen, indem wir sie als solche wissen, erkennen, - was deutlich nur von einem Standort jenseits ihrer möglich ist. Etwa in dem Nietzsche-Wort: „Der Mensch ist etwas, das überwunden werden muß", wäre doch der Mensch Ueberwinder und Ueberwundener zugleich. Dieses Hinausgehen über die Grenze und innerhalb ihrer Bleiben in einem Akt, das formuliert werden soll mit der paradoxen Wendung: „dem Leben ist die Transzendenz immanent", wird am deutlichsten in der Tatsache des Selbstbewußtseins. Die Gewöhnlichkeit dieses Geschehens verdeckt uns seine Erstaunlichkeit: daß das Subjekt, in sich selbst verbleibend, sich zu seinem eigenen Objekte macht! In einem unendlichen Prozeß übergipfelt das Bewußtsein sein gerade aktuelles Wissen damit, daß es sich selbst als Gewußtes weiß, aber auch diese Einsicht wieder zum Objekt der Einsicht machen kann. „Mit dem jeweilig höchsten uns selbst überschreitenden Bewußtsein sind wir das Absolute über unserer Relativität" 16). So sagt denn Simmel: „Das Selbstbewußtsein, das Subjekt, das sich zu seinem eigenen Objekt macht, ist ein Symbol oder realer Selbstausdruck des Lebens" 17). Ein anderes Chrakteristikum des Lebens in seiner Transzendenz sieht Simmel in der besonderen Art seiner Zeitlichkeit, die es unmöglich macht, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft streng in ihm zu scheiden. Seine Gegenwart hat die Vergangenheit in einer wesensbestimmenden Weise in sich und zieht zugleich seine Zukunft in sich hinein: in jedem Willensakt, der ja, ohne Zukunft zu sein, die Gegenwart transzendiert. „Die Existenzart, die ihre Realität nicht auf den Gegenwartsmoment beschränkt, und damit Vergangenheit und Zukunft ins Irreale rückt — deren eigentümliche Kontinuität sich vielmehr realiter jenseits dieser Scheidung hält, so daß ihre Vergangenheit wirklich in die Gegenwart hineinexistiert, die Gegenwart wirklich in die Zukunft hineinexistiert — diese Existenz nennen wir Leben" 18). Und schließlich ist Zeugung und Tod auch Kennzeichen dieser Transzendenz: in beiden streckt es sich über sich selbst hinaus, dabei doch in sich verbleibend. —

Wenn wir bisher an diesem Lebensbegriff betonten, daß er Leben stets nur als Mehr-Leben begreifen kann, so gilt es nun, seine andere Erstreckung aufzuweisen: Leben ist stets Mehr-als-Leben! Das Erkennen z. B. steht wohl zunächst ganz im Dienste der Lebensteleologie. Aber es geschieht die große Wendung an ihm, daß es sich selbstgenügsam als eigenes Reich konstituiert, dessen Erfordernissen das Leben nachzukommen hat, statt wie zuerst die Herrin zu sein. Und solche „Wendung zur Idee", solche Autonomie und Letztinstanzlichkeit der ursprünglich dem Leben dienenden geistigen Kräfte finden wir auf allen Gebieten: Recht, Kunst, Wirtschaft - sie alle entreißen sich der vitalen Zweckmäßigkeit, erstarren zu Formen des Lebens, an denen es zwar allein Ausdruck gewinnt, an denen es sich aber

16) s. 43. S. 14. s. zu dem ganzen Abschnitt das Kapitel „Die Transzendenz des Lebens" in „Lebensanschauung".
17) s. 47. S. 124.
18) s. 43. S. 12.

auch immer wieder stößt und seine Strömung beenden muß. Solches Überwachsen der naturhaften, lebenszweckmäßigen Strömung finden wir aber nicht nur in den zu ideeller Festigkeit auskristallisierten geistigen Formen, von denen wir bisher sprachen. Auch ein Gebilde, das der Lebensströmung so viel näher erscheint, wie es etwa die Liebe ist, kennt jenes Herausreißen aus allen vitalen Zweckzusammenhängen, das Wachstum zu völliger Eigengesetzlichkeit gegenüber der bloßen Lebensteleologie. In solchem Sich-Lösen, wie es im Beispiel der Liebe etwa deutlich wird am Zurücktreten der Bewertung nach biologischer Tüchtigkeit vor der Bewertung nach geistigen und gemüthaften Werten, wird aber der Konflikt offenbar, wie er in diesem Lebensbegriff angelegt ist: „Vollzöge sich diese Entwicklung immer weiter, so erschiene es immer klarer, als das Schicksal des Lebens: die Brücken, die es für seine Wege gebaut hat, hinter sich abzubrechen und dieses Abbrechen selbst als seine innerste Notwendigkeit, als die letzte Vollstreckung seines Gesetzes des Selbst-Transzendierens anzuerkennen“ 19). Zugespitzt wird hier der tragische Konflikt alles Lebens offenbar, der für Simmel zur Grundlage aller seiner kulturkritischen Betrachtungen wurde: der Lebensstrom erzeugt wesensgemäß aus sich die „Form“, braucht sie, wenn er zu irgendeiner Gestalt gelangen will — und zugleich bleibt ihm diese objektive Welt der Formen etwas Fremdes, das nach eigenen Gesetzen verläuft und immer wieder der Strömung des Lebens zur Fessel wird; ein unauflösbarer Gegensatz zwischen der wogenden Dynamik und der starren Statik. Diese Tragik ist in ihrer allgemeinen Form nicht zu beheben 20). Was aber dieser Lebensbegriff für Simmel leistete, wie er ihm Antwort ist auf die Frage des Verhältnisses vom Subjekt zur Welt, wie er ihm Bios und Logos eint, wie er die Abkehr vom Kantischen Idealismus bringt, wie er es ermöglicht, das Objektive in seiner Unangerührtheit durch Subjektives zu belassen und es doch — was das Denken ebenso gebieterisch verlangt wie die Sehnsucht des Modernen nach gültiger, aber nicht lebensabgelöster, „jenseitiger“ Sinngebung — als aus einer Wurzel mit dem subjektiven Leben zu begreifen, — das sagt uns deutlich ein Wort Simmels aus seinem nachgelassenen Tagebuch: „Ich stelle mich in den Lebensbegriff wie in das Zentrum; von da geht der Weg einerseits zu Seele und Ich, andererseits zur Idee, zum Kosmos, zum Absoluten. Die Frage des Ichprinzips mußte überwunden werden. Dennoch kann die mit ihm gewonnene Erkenntnis, daß wir nicht ohne weiteres aus der absoluten Objektivität heraus philosophieren und Weltanschauung bilden können — nicht einfach annulliert werden. Das Leben scheint die äußerste Objektivität zu sein, zu der wir als seelische Subjekte unmittelbar vordringen können, die weiteste und festeste Objektivierung des Subjekts. Mit dem Leben stehen wir in der Mittelstellung zwischen dem Ich und der Idee, Subjekt und Objekt, Person und Kosmos. Und diese ist uns zugewiesen, wir sind weder die Herren noch die Knechte des Daseins, und gerade darum sind wir frei“ 21).

19) s. 49. S. 24.

20) Herrigels Kritik an diesem Begriff des Konfliktes Form und Leben scheint uns zutreffend: „Simmel übersieht dabei, daß nicht dieser prinzipielle Dualismus unsere zeitliche Aufgabe ist, sondern daß er innerhalb der Zeit je und je seine besondere geschichtliche Gestalt hat und einer bestimmten geschichtlichen Situation angehört, von der aus er angreifbar und eine Lösung möglich ist.“ (s. 34. S. 196.)

21) s. 47. S. 124.

Simmels immer schon vorhandener Individualismus gewinnt durch diesen Lebensbegriff eine neue Bestätigung für ihn. Wenn das — stets nur individuell auftretende — Leben so der Wurzelboden aller Schöpfungen ist, dann ist allerdings alle Sorgfalt darauf zu richten, daß es rein bei sich bleibt, daß es nicht starre, ihm äußerliche Formen unbewältigt in seine Strömung miteinbezieht; eine Sorge, die Simmel als Grundlage des modernen Individualismus ansieht. Nun glaubt er allerdings, daß die beiden bisherigen Formen des Individualismus: die Idee der schlechthin freien und die der schlechthin einzigartigen Persönlichkeit, noch nicht die letzten Worte des Individualismus sind. Er meint hoffen zu dürfen, „daß die Arbeit der Menschheit immer mehr, immer mannigfaltigere Formen aufbringen wird, mit denen die Persönlichkeit sich bejahen und den Wert ihres Daseins beweisen wird“ [22]). Den heute gegebenen Inhalt alles Individualismus aber sieht er auch jetzt, genau wie in der zweiten Epoche, im Eigentlichen darin, daß er das Individuum als das letztlich schöpferische Prinzip ansieht gegenüber jeder Ansicht, die es nur als Durchgangspunkt überpersönlicher Gewalten auffaßt. „Es ist nun einmal der grundlegende Unterschied der Lebensauffassung: ob man Sinn und Bedeutung, die Handlungen und Verhältnisse gleichsam aus der Tiefendimension der individuellen Wesenheit herausholt, ob deren subjektives Leben den eigentlichen Wert des Daseienden hergibt, Wurzel wie Zentrum des Interesses bildet — oder ob all diese Akzente, dies letzte Woher und Wohin der Werte an der Objektivität der Zustände, an einem Überpersönlichen haftet, ohne sich in das Eigenleben des Individuellen hineinzusenken“ [23]).

Bevor wir nun daran gehen, uns das Wesen des Menschen, wie es Simmel jetzt sieht, klarzulegen, müssen wir noch auf ein für dies entscheidendes Faktum hinweisen: den Tod. Es ist sicher, daß Simmel, der kranke Mensch, sich schon von dieser persönlichen Lage aus zu dieser Frage und einer Art Antwort im Denken über die Unsterblichkeit gedrängt fühlte; aber über diese persönliche Ursache hinaus hat er im Tode einen wesenhaften Charakter des Lebens erkannt: seine Vergänglichkeitsbestimmung, wie er es selber nennt. Gegen eine übliche, aber äußerliche Vorstellung grenzt er sich in seinem Denken über den Tod vor allem ab: gegen die Parzenvorstellung, nach der in einem zufälligen Moment, einer beliebigen Phase des Lebensverlaufes sein Faden abgeschnitten wird: eine Unterbrechung von einem Außen her, die das Leben zum erstenmal mit dieser ihm unverbundenen Macht in Berührung bringt. Im Gegensatz dazu ist für Simmel das Reifwerden des Schicksals zugleich das Reifwerden zum Tod. Von vornherein gibt es im Leben „das Dämmernde, Gedämpfte, in ein Dunkel hinein Fragende, das eben in seiner deutlichsten, schließlich einmal alleinherrschenden Erscheinung Tod heißt“ [24]). Der Tod ist nicht eine ferne Möglichkeit des Lebens: er wohnt ihm ein, gestaltet es an jeder Stelle, macht in seiner Gewißheit es erst zu dem, als was wir es kennen. In jeder Situation des Lebens, auf Höhen und in Niederungen, immer sind wir solche, die sterben werden. Und dies nicht nur gemeint als eine ideelle Vorwegnahme der „letzten Stunde“, sondern als dauernde reale Gestaltung und Umgrenzung des Lebens, immer wirksam, wenn auch nur bisweilen bewußt in jener

22) s. 39. S. 103.
23) s. 41. S. 166.
24) s. 41. S. 94.

„Angst", von der etwa Martin Heidegger spricht. Das organische Leben ist das todbegrenzte, und der Mensch ist das Wesen, das darum weiß — und doch nicht voll weiß: er weiß um das „Daß" aber er kennt nicht das „Wann" 25).

Schon dieser letzte Hinweis macht deutlich, wie nun für Simmel das Wesen des Menschen bestimmt ist. Gewiß übersieht er auch jetzt nicht die soziologische Bedingtheit des Menschen: Er spricht von dem Grundkonflikt Gesellschaft – Individuum, den er schließlich darin sieht, daß der Einzelne nach voller Entfaltung aller seiner Kräfte strebt, zu einem Bilde seiner Ganzheit hin, das der Anforderung der Gesellschaft, die ihn nur als Baustein, als Teilfunktion für ihre Zwecke ansehen kann, sich entgegenstellt. Aber auch diese Überlegung führt ihn wieder zu dem Hinweis darauf, wie wenig das volle Sein des Menschen in sein soziales Tun eingehe, auf die Nietzschesche Unterscheidung von Menschheit und Gesellschaft und damit, bei der Frage nach dem Wesen des Menschen, aus der sozialen Ebene heraus 26).

Jetzt tritt ihm als charakteristisch die Fähigkeit des Menschen hervor, in jener Sphäre ohne vitale Zweckgebundenheit zu leben, wie sie das Leben in seiner Eigenschaft, Mehr-als-Leben zu sein, hervorbringt. Diese Fähigkeit des Menschen, das Leben nach seiner „Wendung zur Idee" (s. o.) zu bewältigen, äußert sich aber nicht etwa nur dort, wo er Wissenschaftler ist oder Künstler. Wir sahen, wie schon die Liebe den Liebenden aus der rein naturhaft-zweckhaften Lebensströmung herausreißt. Oder ein anderes Beispiel, das Simmel gibt: „Daß wir geistig Leiden empfinden können, die prinzipiell keine teleologische Bedeutung haben – das scheint mir ein ganz entscheidendes Kennzeichen des Menschenwesens zu sein" 27). Dieses Vermögen des Menschen zum Leben in einer Ebene, welche die vitale Zweckmäßigkeit hinter sich läßt, ist für Simmel jetzt der eigentliche Sinn dessen, was man seine Freiheit nennt. Immer stärker bestimmt sich nun Simmels Bild des Menschen vom Metaphysischen her. Eine Linie, die wir schon oben anläßlich seiner Gegnerschaft gegen Kants „moralistische Verengung" kurz charakterisiert hatten, tritt jetzt noch klarer hervor: jene Einordnung des Menschen in den Kosmos, die ihn die Kantische Position als „kleinlichen Anthropomorphismus" hatte ablehnen lassen. Er sieht den Menschen nicht isoliert, sieht ihn als Dasein in der Welt. So sagt er gegenüber dem Ideal der Unabhängigkeit von der Welt, wie es sich bei buddhistischen Mönchen findet: „Wir sind nun einmal Geschöpfe des Kosmos und in ihn verwebt, und daß wir seiner bedürfen, ist eine unerläßliche Form unseres zu – ihm — Gehörens (womit durchaus kein Naturalismus oder Materialismus gemeint ist). Es ist ein verquerer Stolz, nichts bedürfen zu wollen, es ziemt sich, daß wir uns in diese zugewiesene Weltstellung schicken" 28). Der Mensch, der bei all seiner Freiheit durch den Tod in die Endlichkeit gebannt ist, ist ihm das „Mittelwesen". Seine Möglichkeiten sind unbegrenzt — aber auch seine Unmöglichkeiten. Zwischen beiden Unendlichkeiten liegt seine Heimat. Diese ganze Auffassung, erst im nachgelassenen Tagebuch recht deutlich geworden, ist von anderen, üblichen modernen Verständnisweisen weit entfernt: ob wir nun an die sozio-

25) s. 43. S. 103 ff., 41. S. 89 — 100.
26) s. 39. S. 72 ff.
27) s. 43. S. 47. s. a. S. 44 f.
28) s. 50. S. 25.

logistische oder an die Auffassung als „Vernunftwesen" denken. Aber auch die in den Ethiken oft anzutreffende Auffassung vom Menschen, die sein Wesenhaftes im Gewissen oder in der sittlichen Entscheidungskraft sieht, ist hier durchbrochen. Daß es sich dementsprechend auch bei dem Versuch, das Leben dieses Menschen unter ein gültiges ethisches Gesetz zu stellen, um etwas anderes handeln muß als etwa in der Kantischen Ethik, ist verständlich. Bevor wir uns aber dieser Frage zuwenden, sollen noch zwei Simmelsche Aphorismen das hier vom Menschen Gesagte verdeutlichen. „Der Mensch ist das hungrige Wesen schlechthin. Das Tier ist satt, wenn es gegessen hat". Und: „Das in sich unadäquate, verirrte, rastlose Wesen ist der Mensch; als Vernunftwesen hat er zuviel Natur, als Naturwesen zu viel Vernunft — was soll da herauskommen?" 29).

Den Versuch der sittlichen Normierung dieses Wesens Mensch unternimmt Simmel nun in seinem Begriff des individuellen Gesetzes. Wir sind durch Kants Ethik so daran gewöhnt, Gesetzlichkeit und Allgemeingültigkeit in eins zu setzen, daß dieser Begriff zunächst als in sich widerspruchsvoll anmutet.

Es soll daher gleich zu Anfang ein Mißverständnis abgewehrt werden. In seiner ersten Periode hatte Simmel selber gesagt: jede Beurteilung einer Handlung setzt eine allgemeine Norm voraus, es kommt nur darauf an, eine passende anzuwenden (s. o. S. 20). Dementsprechend urteilt man meist: Gesetz ist eine auf viele Einzelfälle anzuwendende Norm, ein allgemeiner Oberbegriff, dessen Gültigkeit von einem ideellen Außerhalb her bestimmt ist. „Individuelles Gesetz" hieße also ein Gesetz, dessen Gültigkeitsraum zufällig auf ein Individuum beschränkt ist. Es ist ein Gesetz für Individuelles. Mit dieser Deutung würde man Simmels Absicht mißverstehen und ihre Bedeutsamkeit herabsetzen. Was er betonen will, ist vielmehr dies: der Wurzelboden des gültigen ethischen Gesetzes ist nicht ein ideelles Außerhalb, sondern die Person selbst. In allen seinen Gedanken über das „Sollen" hatte er es als eine Kategorie für sich, aber parallel dem „Sein" dargestellt. Jetzt behauptet er ein Vereinigtsein beider Schichten im Individuum, Sollen und Sein im einzelnen Menschen aus einer Wesenswurzel parallel erwachsend. Dies will das Wort „individuelles Gesetz" sagen; es ist nicht ein Gesetz für Individuelles, sondern ein vom Individuum — genauer: seiner Sollensschicht — bestimmtes Gesetz. Die Ablehnung der überindividuellen Herkunft der gültigen Norm — als konsequente Folge seiner individualistischen Grundanschauung —, die Behauptung einer Seinsethik im strengsten Wortsinn, — das will der neu geprägte Begriff zum Ausdruck bringen. —

Die Grundlegung der Simmelschen Normierung muß nun weitgehend negativ sein, kritisch den Kantischen Begriff des allgemeinen ethischen Gesetzes beleuchten 30). Simmel sieht in diesem Kantischen Begriff eine unrechtmäßige Übertragung der notwendig allgemeinen Gesetzlichkeiten der Naturwissenschaft und des Rechtes, die Kants Denken vorwiegend bestimmten, auf das ethische Gebiet. Folgende Überlegung meint er als Grundlage Kants zu erkennen: wenn das Gesetz das Individuum bestimmen soll, für

29) s. 47. S. 127 und 129.

30) Die Quelle für alle folgenden Darlegungen bietet, soweit nicht anders vermerkt, das Kapitel „Das individuelle Gesetz" im Buche „Lebensanschauung".

es gültig sein soll, so kann es nicht selber seinerseits individuell sein. Jede seelische Existenz — der konkrete Träger der Praxis — ist nur einmal da, selbst wenn ihre Bestimmungen sich in anderen Existenzen wiederholen mögen. In diesem Sinne ist die seelische Wirklichkeit individuell, — was leicht zu der Umkehrung verführt: „alles Individuelle ist nur wirklich; d. h. das Nichtwirkliche, das Geforderte, das Ideale kann nichts Individuelles, muß also ein Allgemeines sein" 31). Nun begeht diese Vertauschung den Fehler, zu übersehen, daß der Gegensatz zwischen dem wirklichen und dem idealen Menschen stets nur gewisse Seiten an ihm ergreift, wobei stets gesondert festzustellen ist, welche Bestimmungen der idealen Forderung weichen müssen, welche durch sie nicht berührt werden. Ohne diese Einschränkung des Gegensatzes ergäbe sich etwa eine so absurde Folgerung wie diese: der wirkliche Mensch atmet - also darf der ideale nicht atmen. Es ist also erst noch zu prüfen, ob das Moment der Individualität in eine ideale Norm nicht eingehen kann. Aber Kant hat noch eine ganz andere Begründung der Allgemeinheit des Gesetzes: als sein Subjekt sieht er ja das allgemeine Ich, das Vernunftwesen im Menschen, in dem alle gleich sind, die individuellen Unterschiedenheiten also weder in der Bestimmung noch in der Annahme des Gesetzes mitspielen können. Wir haben schon oben gezeigt, wie für Simmel diese Form des Individualismus, die hier für Kant die Grundlage abgibt, überwunden erscheint. Wenn nun Kant, nach seiner eigenen Aussage, für das vorhandene sittliche Bewußtsein nur eine neue Formel gewinnen will, so glaubt ihm Simmel nachweisen zu können, daß er den Bestand des sittlichen Bewußtseins nicht richtig trifft. In ihm gibt es nicht das dauernde Bewußtsein eines starren, lebensjenseitigen, allgemeinen Gesetzes für jede einzelne Handlung. Es gibt, in der Form des fließenden Sollens, wohl das dauernde Bewußtsein einer Gesetzlichkeit, aber es gibt nicht das logisch-inhaltlich bestimmte, auf einzelne Anforderungen gerichtete Bewußtsein geprägter allgemeingültiger Gesetze. Der schwerste Einwand gegen ein allgemeines ethisches Gesetz liegt jedoch in folgender Erwägung: nach Simmels Überzeugung besteht die Ermöglichung einer Reglementierung durch allgemeine Gesetze darin, daß eine einzelne Handlung, nach ihrem Inhalt betrachtet, als Verwirklichung eines Allgemeinbegriffes — z. B. der Tapferkeit — angesehen werden kann. Erst die begriffliche Einordnung ermöglicht die Beurteilung der Handlung von der allgemeinen Norm her, wie sie der Begriff nach seinem Wesen liefert. Die Handlung erscheint dann als Exemplar des betreffenden Begriffes. Diese Ansicht aber wird dem Wesen der ethischen Handlung nicht gerecht. Wir hatten bereits darauf verwiesen, daß die Tat gar nicht wesensnotwendig auf ihre objektive Wirksamkeit, sozusagen zentrifugal angesehen werden muß: daß ihr Wesen als Ausdruck und Offenbarung der tiefsten Schicht der handelnden Person auch für den philosophischen Betrachter vordergründig werden kann. Oder, etwas anders gewendet: die sittliche Handlung darf nicht isoliert von dem Gesamtleben der Person gesehen werden, sie läßt ihr Wesen nicht in der Beziehung auf einen Allgemeinbegriff erkennen, der ihre Nuancierung nicht treffen kann, der eben nur das „Allgemeine" an ihr erfaßt und so nicht auf sie paßt, ihr fast zufällig und nachträglich zugeordnet wird; sie muß richtigerweise nicht

31) s. 37. S. 117 und 120.

als isoliertes Moment, sondern als Welle in dem sittlichen Lebensstrom, als Pulsschlag des ganzen Lebens angesehen werden. Die begriffliche Einordnung muß diesen Charakter haben, den wir so oft an ihr merken: verständnislos zu sein, weil sie eben nicht die Situation der Gesamtperson einbezieht, weil sie nicht die Bedingtheit gerade dieser Tat durch gerade dieses persönliche Leben einsehen kann. So zeigt sich die Beurteilung der Handlung unter dem allgemeinen Gesetz, als unzulänglich 32). Auch die letzte mögliche Zuflucht jener begrifflich-allgemeinen Ethik erweist sich als nicht stichhaltig: sie könnte vorschlagen, die gegebene Handlung jeweils sozusagen in ihre Elemente zu zerlegen und für diese allgemeine Gesetze zu bilden, das Ganze der Handlung aber aus der Zusammenfassung der Teilgesetze zulänglicher als bisher zu normieren. Selbst wenn man nun über die Unklarheit dieses Begriffes der „Elemente" einer Handlung hinwegsehen will, wenn man es ferner für möglich hält, die quantitative Unendlichkeit der sich ergebenden Bestimmungen, die für eine Tat wichtig werden, normierend zu erfassen, — so bleibt ein qualitatives Problem. Bergson hat — am Beispiel der Zeit — darauf hingewiesen, wie die Naturwissenschaft ihre Gesetze nur dadurch gewinnt, daß sie die Kontinuität eines Verlaufes zur Diskontinuität einzelner Raum-Zeit-Punkte verwandelt. Dies ist notwendig, weil unsere Begriffe das Fließende, Kontinuierliche nicht in ihre Statik einbeziehen können. Diese Wesensverschiedenheit zwischen der begrifflichen Form und der Lebenskontinuität würde sich auch bei der vorgeschlagenen differenzierteren Anwendung ethischer Allgemeinbegriffe zeigen und wäre von der Ethik, die ja dem Leben in seiner Unmittelbarkeit näher sein will als die Naturwissenschaft, — verlangt sie doch, daß das Leben sich nach ihrer Norm richtet — nicht zu verantworten. So erweist sich die ethische Normierung durch allgemeine Gesetze als unmöglich oder unzulänglich. —

Die grundsätzliche Fragestellung, von der aus Simmel zum Begriff des individuellen Gesetzes kommt, formuliert er einmal dahin, „ob sittliche Notwendigkeiten ihre Inhalte und deren Legitimierung aus einer dem Leben des Individuums jenseitigen metaphysischen Wirklichkeit beziehen, d. h. aus einem allgemeinen, sich selbst tragenden Prinzip, das von sich aus dem einzelnen Leben nicht verknüpft ist, sondern ihm als Gesetz, insbesondere Gesetz der „Vernunft" gegenübersteht, als sittlicher Wert der einzelnen Handlung, die vollbracht werden soll, weil ihr Inhalt nun einmal diesen sachlich-sittlichen Wert hat. Oder: ob die Inhalte des Sollens sich aus der Lebenstotalität des Individuums entwickeln, sodaß die Handlung gar nicht als einzelne, an beliebig vielen Individuen objektiv gleiche nach einem allgemeinen Gesetz gefordert und beurteilt wird, sondern gemäß dem Zusammenhange der idealen Lebensgestaltung, die gerade diesem Individuum wie mit ideellen Linien eingewebt ist, der prinzipiellen Einzigkeit seines Lebenssinnes folgend — gerade wie sein Leben als wirkliches eben sein individuelles und unverwechselbares ist" 33). Es ist deutlich, auf welche Seite sich Simmel hier stellt, — er, der als sein eigentliches Problem die „Objektivierung des Subjektes oder vielmehr: Entsubjektivierung des Subjekts" bezeichnete 34). Er will scharf

32) s. 43. S. 185.
33) s. 43. S. 160.
34) s. 47. S. 122

zwischen aller politisch-juristischen Gesetzgebung und der ethischen geschieden wissen: die erstere verlangt stets etwas Allgemeines und Äußeres vom Menschen, die ethische — „ihn selbst, wie er als der gesollte, ideelle über seine Wirklichkeit, und nur über s e i n e, hinauswächst“ 35). Worauf es ihm zunächst ankommen muß, ist: eine übliche, nicht mehr als gültig empfundene Begriffsverbindung zu sprengen. Es ist üblich, die Allgemeingültigkeit der sittlichen Forderung ihrer Objektivität gleichzusetzen, diese als einzig mögliche Form der Objektivität zu betrachten, während alle Individualität, individuelle Gültigkeit als Subjektivierung empfunden wird. Demgegenüber geht es ihm nun um den Aufweis, daß auch das Individuelle und die individuelle Gültigkeit objektiv sein kann. Denn seine ethische Normierung will nicht etwa nur ein schöner Vorwand für Libertinismus sein, er will das sittliche Leben gewiß nicht der individuellen Willkür anheimgeben. Die ethische Tatsächlichkeit, das sittliche Bewußtsein wäre nicht getroffen, wenn nicht an die Stelle der aufgehobenen allgemeinen Gesetze ein individuelles G e s e t z träte, mit nicht geringerem Geltungsanspruch, nicht weniger ernst in der Kraft seiner Forderung. Aber Simmel wehrt sich gegen die Vorstellung, daß diese Forderung von einem ideellen Außerhalb an uns gerichtet würde. Vielmehr: das Leben des Menschen verläuft in der Gleichzeitigkeit und im Nebeneinander zweier Kategorien: der Wirklichkeit und des Sollens. Auch das Sollen ist von vornherein jedem Leben eingezeichnet. Wie es auf der Wirklichkeitsebene einen unverkennbaren „Rhythmus“ einer Person gibt, der alle ihre Einzeläußerungen trägt und charakteristisch färbt, — so auch in der anderen Ebene, in der sich das personelle Leben bewegt: auch in der Ebene des Sollens gibt es, über alle einzelnen sittlichen Handlungen hinausgreifend, solche personelle Tönung, die ihren Ausdruck allerdings auch nur an den einzelnen ethischen Taten findet, die aber dennoch nicht von ihnen sozusagen ganz aufgesogen ist, sie alle sind eben nur ihre Ausdrucksformen. Dies Sollen ist kontinuierlich fließend, macht sich nicht nur gegenüber herausgehobenen einzelnen Handlungen geltend, sondern begleitet alle die feinen Abschattierungen und Nuancen der Wirklichkeitsebene. Auch all das für die Ethik des allgemeinen Gesetzes Indifferente wird hier sittlich einbewältigt, kennt nach dieser Auffassung seine ethische Norm über sich: etwa das Sinnliche in unserer Existenz, oder die Phantasie — all die schwebenden, gleitenden Lebensinhalte und Situationen, die, b e g r i f f l i c h oft gar nicht formulierbar, sich der Normierung durch ein allgemeines Gesetz entzogen . Simmel gibt gewiß einer nicht nur persönlichen Erfahrung Ausdruck, wenn er in diesem Zusammenhange sagt: „Ich kann es nicht leugnen, daß ich als den Revers des Kantischen Moralrigorismus oft gerade eine anarchische Hilflosigkeit gegenüber den logisch nicht zu schematisierenden Lebensmomenten, ja dem Lebensganzen, empfunden habe“ 36). Ein Gesetz, das nicht von einem ideellen Außerhalb an das Individuum herantritt, das sich aus demselben individuellen Wurzelpunkt entfaltet, wie auch die Wirklichkeit dieser Person – dieses erst kann jedes Wirklichkeitsstück ergreifen und ethisch bewältigen, weil es eben diese selbe Wirklichkeit ist, nur auf die Ebene des Sollens transponiert. — Nun ist aber ein Mißverständnis abzuweisen: wenn hier von einem i n d i v i d u e l l e n

35) s. 46. S. 221.
36) s. 43. S. 197.

Gesetz gesprochen wird, so bedeutet individuell nicht: qualitativ einzigartig. Allerdings gibt es diese qualitative Einzigartigkeit des Gesamtlebens: in der tiefsten Persönlichkeitsschicht, wo jeder unbeweisbar, aber unwiderleglich empfindet, daß er hier einsam ist, mit niemandem sich gemein machen kann — und in der Besonderheit und Totalität der Erfahrungen und Schicksale. Aber nicht dies ist hier das Wichtige. Die Unterscheidung gegenüber anderen ist nur ein Mittel, sich der personellen Eigenheit bewußt zu werden. Daß das Sollen der Person eigen sei, wird hier betont, — nicht daß es einzig ist.

Was die immer wieder behauptete Parallelität des Wachsens von Sein und Sollen in der Person anscheinend im Letzten meint, haben wir weiter unten zu zeigen versucht (s. S. 74). — Eine doppelte Erweiterung und Verschärfung sittlicher Normierung wird auf diesem Standpunkt erreicht. Auf das eine wiesen wir schon oben hin: daß jetzt auch die gleitenden, für die begriffliche Erfassung zu fein nuancierten Lebenssituationen in die ethische Gestaltung eingehen. Das andere: oft sind wir einzelnen schlechten Taten gegenüber versöhnlich und beruhigend gestimmt, weil es uns scheint, als komme hier etwas zu Worte, was eigentlich nicht der Kern unseres Wesens ist. Das ist jetzt unmöglich: wenn jede Handlung als Welle des Lebensstromes angesehen wird, so kommt in jeder auch unser Selbst in seinem Wesen zu Worte, wir haben keine Möglichkeit mehr, die einzelne Tat so leicht zu beurteilen. Diesem Sachverhalt gibt Windelband mit folgenden Worten Ausdruck: „Die moralische Verantwortung besteht darin, daß wir den Charakter als die Ursache der Willensentscheidung und der Handlung betrachten. Denn gerade darin liegt der Schmerz der Reue, daß wir die schlechte Handlung als die notwendige Folge unseres Charakters erkennen – daß wir erfahren, wir haben so handeln müssen, weil wir so sind“ 37). Aber Simmel geht noch weiter. Die übliche Ethik setzt die ethische Frage wesentlich darein, ob wir einem anerkannten Gesetz in unserem Tun Folge leisten, ob wir also, was wir als gesollt empfinden, auch verwirklichen. Hier beginnt Problem und Verantwortung schon früher: wir sind auch dafür verantwortlich, daß dieses Sollen, dieses Gesetz für uns gilt; „denn es gilt für uns nur, weil wir diese bestimmten sind, deren Sein sich durch jede geschehene Tat irgendwie modifiziert und damit das ihm stetig entfließende Sollensideal selbst in jedem Augenblick modifiziert“ 38). In der Gestaltung unseres Seins übernehmen wir die Verantwortung auch für unser Sollen. Hier aber wird die eigentliche Absicht der Simmelschen Ethik ganz deutlich: sie ist nicht mehr Willensethik, sie ist Seinsethik. Nicht der „gute Wille“ sondern das Gesamtsein der Person erscheint Simmel als der wesentliche Träger des Sittlichen. Nicht ihre abgelösten, punktuellen Entscheidungen bestimmen ihren sittlichen Wert, sondern die unreflektierte Weise ihres Daseins, die alle Äußerungen und, darüber hinaus, die nicht zur Äußerung gelangende, in der Person beschlossen bleibende Empfindungsart, bestimmt.

Das individuelle Gesetz ist für sich selbst, gesondert, seinem Wesen nach nicht formulierbar: es ist die Einheit der einzelnen

37) s. 53. S. 89.
38) s. 43. S. 240.

formulierbaren Sollungen — ähnlich wie, auf der Ebene der Wirklichkeit, jener „Rhythmus" der Person ihre Äußerungen bestimmt, ohne für sich faßbar zu sein. Simmel formuliert dieses individuelle Gesetz wohl am klarsten in folgenden Worten: „Der Mensch soll, in der als einheitliche Kontinuität gedachten Ganzheit seines Lebens etwas, hat ein mit diesem Leben gegebenes Ideal seiner selbst zu verwirklichen, dessen Wesen freilich, wie das des Lebens überhaupt, es ist, als unaufhörlich wechselnde, oft vielleicht einander logisch widersprechende Handlungen abzurollen" 39).

Bei allen logischen Einwänden, die man gegen solchen Begriff eines individuellen Gesetzes erhoben hat, — der Sinn dieses letzten Wortes der Ethik Simmels ist doch deutlich. Nicht dieses oder jenes bestimmbare Tun ist die Erfüllung der ethischen Forderung, sondern die Erhöhung des Gesamtseins zu jenem Bilde unserer Person, das wir dauernd in uns spüren, das uns wie mit ideellen Linien eingezeichnet ist. Es will uns scheinen, als ob zu der dargestellten Ansicht Simmels vom Menschen auch nur solche Seinsethik gehören könnte, als ob für dieses „Mittelwesen" nur sie umfassend und ernst genug wäre, nur sie seiner Todesbedrohtheit wirklich standhalten und ein menschliches Ziel setzen könnte. —

---

39) s. 43. S. 220. Eine gute Formulierung gibt auch Th. Litt in seiner „Ethik der Neuzeit", S. 175 f. Eine Parallele zu dieser Anschauung glauben wir bei Sprang er, Lebensformen, 1914 zu finden: „Das Pflichterlebnis .... wächst aus dem Grunde des Erlebniskomplexes selbst als sein unvermeidliches Begleitphänomen hervor. Nach dem Woher dieses Regulators zu fragen hat keinen Sinn. Denn aus einem übergeordneten Zweck des Lebens (zu dem er Mittel wäre) kann er nicht abgeleitet werden: er ist die Bejahung eines schwächer oder stärker schon vorhandenen Triebes und die Verneinung der mit ihm konkurrierenden. Will man ins Metaphysische zurückgehen, so bedeutet die Pflicht den höchsten Regulator des geistigen Lebens, in dem normativ zum Ausdruck gelangt die tausendfach individualisierte Bahn zum höchsten Kulturwert und zugleich die Art, wie der einzelne zur einseitigen Mitwirkung an diesem Wert, der über ihm ist, verpflichtet wird. Die individuelle Forderung der Pflicht quillt aus dem totalen geistigen Lebensgrunde, der in jedem wirkt, wenn er in ihm auch nur einseitig differenziert zum Ausdruck gelangt. Aber das Gesetz lebt in allen, und es ist das, was die Vereinzelung wieder aufhebt und sie in den objektiven Strom des geistigen Lebens wieder zurückführt. Die Pflicht wird also in jedem Moment eindeutig erlebt, aber sie ist nicht von der Wissenschaft für jeden Moment eindeutig zu formulieren." S. 104 f.

Vierter Teil.

Versuch einer kritischen Würdigung.

Motto: „Die Philosophie kommt nur in Gang durch einen eigentümlichen Einsatz der eigenen Existenz in die Grundmöglichkeiten des Daseins im Ganzen. Für diesen Einsatz ist entscheidend: einmal das Raumgeben für das Seiende im Ganzen; sodann das Sichloslassen in das Nichts, d. h. das Freiwerden von den Götzen, die jeder hat und zu denen er sich wegzuschleichen pflegt ...."

(Heidegger) 1)

Wenn wir das Philosophieren im Sinne Simmels als Begegnung eines individuellen Geistes mit der Welt auffassen, und das Philosophem dementsprechend als begrifflich-allgemein formulierten Ausdruck des realen Weltverhältnisses dieses Menschen, — so ist alle Bemühung des Philosophen darein zu setzen, daß er dieses existenziell gegebene, einheitlich empfundene und erfahrene Verhältnis begrifflich zulänglich und verständlich zu formen weiß. Eine philosophische Entwicklung ist dann der Versuch der Ausschaltung von Selbstmißverständnissen, wie sie sich hier leicht ergeben, eine Art Selbsterkenntnis —, wenn man unter „Selbst" nicht mehr nur das in sich beschlossene, psychologische Binnendasein verstehen will, sondern gleich den Verhältnisbegriff: Dasein in der Welt als Letztgegebenheit erfaßt. Wir wollen den Rahmen unserer folgenden Betrachtungen durch den Versuch abstecken, die Entwicklung in Simmels ethischen Anschauungen in dieser Weise als Weg seiner Selbsterkenntnis zu begreifen. Es dürfte deutlich sein, daß es sich dabei nicht etwa um eine psychologische Fragestellung handelt, sondern daß wir uns in jener Ebene zu halten suchen, die Simmel als die „Schicht der typischen Geistigkeit" bezeichnete. In diesen Rahmen werden wir Sinndeutung und — bisweilen — Kritik einzuordnen suchen.

Gleich in der ersten Periode von Simmels Schaffen finden wir wichtige Züge seiner Grundposition zur Welt vor. Nur sind hier größere Hindernisse für ihr deutliches Aussprechen vorhanden als später. Mehr als in den anderen Abschnitten ist Simmel hier dem Denken seiner Zeit verhaftet und von ihm abhängig. Wir suchten bereits darauf hinzuweisen, daß diese zeitlichen Einflüsse ihn in die soziologistische Richtung hereinbrachten, daß diese auf Verständnis und Hervorhebung der Wichtigkeit der sozialen Kategorie gerichteten Tendenzen ihm sozusagen das Material lieferten, an dem seine philosophischen Grundabsichten sich auszuformen hatten. Ein weiteres Hindernis für seinen denkerischen Weg liegt darin, daß er eben am Anfang steht und sich sehr weitgehend mit Analysen von Sachverhalten und Begrifflichkeiten begnügt, ohne ein ergänzendes Positives von sich aus an die Stelle des Kritisierten

1) s. 6. S. 28 f.

zu setzen. — Windelband hat in den „Präludien“ 2) die soziologistische Ethik an einem entscheidenden Punkte kritisiert. Existenz und Erhaltung der Gesellschaft — das ist die letzte Absicht, auf die sie die Ethik zurückführt, und hierin sieht sie zugleich ihre Sanktion. Die bloße Vorhandenheit für sich ist aber kein letzter Selbstwert, ist als solcher keinesfalls evident. Auch das Opfer des Individuums für die Gesellschaft, auf das man sich berufen könnte, geschieht nicht wegen des bloßen Daseins der Gesellschaft, sondern um des Wertes willen, den die Gesellschaft verwirklichen soll, und der von ihrer bloßen Existenz noch nicht erfüllt ist. Daß wir solchen Wert als Zielsetzung einer Gesellschaft noch von ihrem Existieren scheiden, wird daran deutlich, daß wir ja bestehende Gesellschaften noch kritisch bewerten können: was offenbar unmöglich wäre, wenn die Erhaltung der betreffenden Gesellschaft schon ihr letzterreichbarer Wert wäre. Bewahrung der sozialen Einheit ist also kein letzter Wert, nicht einmal ein Selbstwert, sondern nur ein Wirkungswert. — Simmel hat späterhin selber deutlich die Unzulänglichkeit seines ersten Standpunktes bezeichnet mit seiner Warnung, die Ethik in eine Art Soziologie zu verwandeln (s. o.). Wir möchten z. T. im Anschluß an Simmel drei Schichten menschlichen Lebens unterscheiden, die von solcher sozialen Bewertung nicht in ihrem Wesen erfaßt würden und damit die Unzulänglichkeit einer soziologistischen Ethik sehen lassen: einmal all die personellen Qualitäten, die in das Tun, und damit in den von gesellschaftlichen Normen allein erfaßbaren Raum, nicht voll eingehen; wie: Kraft, Schönheit, Mut; weiterhin all die Strebungen, die, ohne in eine menschlich-soziale Beziehung einzugehen, an der Gestaltung eines objektiven Kulturwertes ihr definitives Ziel finden; endlich die Wesensschicht, die in Simmels letzter Periode sein Bild vom Menschen bestimmte, sein Dasein als Mittelwesen, als Geschöpf des Kosmos. — Trotz dieser Schwächen sind aber zwei wichtige denkerische Wesenszüge Simmels auch in dieser Periode schon zu spüren: seine sachgetreue Konkretheit und die Weite seines Begriffes der Ethik. Wir hatten ja als typisch für ihn die Gegnerschaft gegen die umfassenden Allgemeinbegriffe der üblichen Ethik gesehen. Zur Charakteristik dieser Haltung soll noch ein Zitat dienen. Er sagt: „Man braucht bei sehr abstrakten Begriffen, die ein ausgedehntes Gebiet von Einzelvorstellungen unter sich haben, nur die Bedeutungsnuance, die man betonen will, richtig auszuwählen, um alle möglichen Kombinationen zwischen ihnen nachzuweisen. So kostet es die kleinste Mühe, Harmonie oder Disharmonie zwischen Weisheit und Glück, Schönheit und Tugend, Tugend und Weisheit usw. nachzuweisen. Jeder von diesen Begriffen, enthält so viele und zwischen so weiten Grenzen sich bewegende Einzelvorstellungen, daß sich sowohl Berührungen wie Entgegengesetztheiten unter ihnen ohne weiteres auffinden lassen, freilich auf die Gefahr hin, daß das Gegenteil des eben Behaupteten mit ebendemselben Rechte behauptet werden kann“ 3). Ein Drang zur unverkümmerten, nicht durch das Prokustesbett eines Schemas eingeengten Realität liegt hier zu Grunde, ein Ethos wissenschaftlicher Rechtlichkeit. Seine Ehrlichkeit geht soweit, daß er sich nicht vor Fragestellungen scheut, die damals insbesondere als revolutionär und destruktiv angesehen werden mußten: er weist etwa darauf

2) s. 53. Bd. II. S. 174 ff.
3) s. 25. S. 466 ff.

hin, daß das „Ideal" der Betonung objektiver, von aller Glücksverteilung unabhängiger Kulturwerte leicht nur ein Ideal der oberen Zehntausend sein könnte, die ja die „geistige und soziale Macht haben, das für sie Nützliche und Angenehme in den Adelsstand des objektiven Wertes zu erheben" 4). Es ist verständlich, daß ihn dieser Wille zur Konkretheit gerade auf das Gebiet der Gesellschaftswissenschaften weist: in diesen verhältnismäßig jungen Wissenschaften wurde ja neben das schon lange entdeckte Realitätsgebiet der Naturwissenschaft ein bisher fast unbearbeitetes Realitätsgebiet gesetzt, und damit ganz neue Erkenntnisse erschlossen. — Zum andern scheint uns die Weite seines Begriffes der Ethik für die Erkenntnis seines Wollens wichtig zu sein. Ausgehend vom Begriff des Sollens will er in der Ethik ihr Gebiet erst aus der Auseinandersetzung der Wertansprüche aller Kulturgebiete erwachsen lassen, nicht etwa einen engeren Begriff des Sittlichen von vornherein gegen alle Wertansprüche anderer — etwa ästhetischer oder wissenschaftlicher — Art abheben und abgrenzen. Beide benannten Züge — sie treten späterhin in ihrem Wesen noch deutlicher hervor — scheinen uns eine Wurzel zu haben. Simmel lebt in der modernen Situation der Erschütterung der Werte; sie mag vorläufig einmal mit der Feststellung gekennzeichnet sein: die neuen Erkenntnisse, auch gerade der Sozialwissenschaften, relativieren viele bisher fraglos sicheren Normen. Die neue Normierung, die not tut, kann Simmel nicht von der herrscherlichen Vernunft des Rationalismus erhoffen: nur eben von jener Sachtreue, oder deutlicher: Weltoffenheit, die ihren Ausdruck in der bisweilen hier hervorgehobenen Konkretheit findet. Und: wenn es keinen gesicherten Kanon mehr gibt, so muß man bei der alten Grundfrage der Ethik: was sollen wir tun? — alle Wertansprüche, wie neu zur Auseinandersetzung bringen, muß den Umfang der Ethik über das bisher übliche Gebiet hinaus erweitern. Die „zerstörende" Analyse ist in solcher Situation meist erstes Erfordernis. Simmel drückt all dies in den Schlußsätzen seiner „Einleitung in die Moralwissenschaft" dahin aus: „Wie in praktisch-sozialen Verhältnissen sich ein umfassendes Ganzes erst dann aus den Sondergruppen primitiver Spezialisierung herstellt, wenn das Individuum, dem diese frühere Form Gewalt antat, zu vollem Recht und Ausbildung gelangt: so werden im ethischen Erkennen diejenigen allgemeinen Gesetze, die das sittliche bzw. soziale und religiöse Leben der Menschheit vielleicht als eine zusammenhängende, umfassende Entwicklung aufzeigen können, sich jedenfalls erst herausstellen, wenn den einzelnen historischen Tatsachen der inneren und äußeren Sittlichkeit die speziellste und individualisierendste Untersuchung zuteil geworden ist" 5).

Die Heraushebung zweier Züge, die in die Richtung jener „Selbsterkenntnis" weisen, darf nicht vergessen lassen, daß — aus den obengenannten Gründen — ein zulängliches Aussprechen in der soziologistischen Periode nicht glückt. Auch in dem zweiten Abschnitt, wo sich Simmel, wie wir sahen, von der Einengung aufs Soziale befreit und zu einer richtigeren Fassung des objektiven Wertes gelangt, gelingt dies noch nicht. Seine Liebe zur Fülle der geistigen Realität verläuft sich hier in einer Sackgasse. Der des öfteren schon erwähnte Charakter der Problematik der Vor-

4) s. 25. S. 365. Die Bemerkung zeigt übrigens deutlich den Einfluß des marxistischen Denkens auf ihn.

5) s. 25. Bd. II. S. 426.

kriegszeit, der nicht zur Entscheidung drängt, kommt wohl mit Simmels persönlicher Art zusammen, und macht es so erklärlich, daß er in einer bloßen Sammlung geistiger Möglichkeiten, ihrer Aufreihung und vertiefenden Darstellung stecken bleibt. Nun ist allerdings dabei nicht zu übersehen, daß diese Sammlung und Vertiefung selber zu Simmels Bestimmung gehört und in ihr für die spätere Klärung die Grundlagen bereitet werden. Diese Periode bringt auch nicht solch Selbstmißverständnis, als welches die soziologistische Auffassung sittlicher Tatsachen doch anzusehen ist: aber sie bringt es deswegen nicht, weil überhaupt hier keine derart entschiedene Denkrichtung einheitlicher Art vorhanden ist. Diese Zeit in Simmels Schaffen legt Grundlagen, vertieft, bereitet vor: kurz, sie schafft Möglichkeiten, die jedoch erst in der dritten Epoche zu ihrem eigensten Ausdruck gelangen. Deshalb wollen wir nun, Bereitung und Erfüllung nicht weiter sondernd, die Hauptgedanken beider Perioden zu begreifen und damit den Punkt erreichter „Selbsterkenntnis" deutend zu erfassen suchen. —

Immer wieder haben wir gesehen, daß man die rein ethischen Gedankengänge Simmels nicht aus seiner Gesamtposition reinlich herauslösen kann, daß seine noch nicht im üblichen Gebiet ethischen Denkens gelegenen Meinungen mit erfaßt werden müssen. So gehen wir auch hier von einigen Fragen allgemeinerer Art aus, beginnend mit der Frage des Systems. Wir haben oft bei Simmel seine Gegnerschaft gegen die Schätzung des Systems als allein rechtmäßigen Abschlusses philosophischen Denkens angetroffen, wir sahen, wie er davon die Gefahr der sachuntreuen Schematisierung der einzelnen Erscheinungen befürchtet. Es ist berechtigt, wenn Rickert gegenüber dieser bei allen Lebensphilosophen anzutreffenden systemfeindlichen Haltung bemerkt, daß solch Kampf gegen eine zu früh abschließende und verallgemeinernde Systematik wohl begründet sei; nur müßte man sich klar darüber sein, daß er sich gegen eine falsche und schlechte Systematik richte, nicht gegen den philosophischen Grundgedanken des Systems als solchen. Diese Feststellung Rickerts trifft aber ebensowenig den Kern des Streites wie seine Abgrenzung gegen Jaspers. Jaspers hatte gesagt: „Wie der Stengel der Pflanze, um leben zu können einer gewissen gerüstbildenden Verholzung bedarf, so bedarf das Leben des Rationalen, ... wie aber die Verholzung schließlich dem Stengel das Leben nimmt und ihn zum bloßen Apparat macht, so hat das Rationale die Tendenz, die Seele zu verholzen" 6). Mit Recht weist Rickert darauf hin, daß auf das Geschichts- und Kulturwesen Mensch solche Naturvergleiche nicht passen. — Und dennoch liegt ein berechtigter und tiefgehender Gegensatz vor, der deutlich wird, wenn man sich die Grundlagen beider Standpunkte etwas prinzipieller zu Bewußtsein bringt. Rickert faßt seine Grundanschauung zusammen: „So wie die Wirklichkeit uns zuerst gegenübertritt, bevor wir sie systematisch begreifen, ist sie überhaupt noch keine „Welt" sondern eine Anhäufung von Bruchstücken oder ein Chaos. Erst indem wir ihre Teile ordnen, entsteht das, was wir den Kosmos nennen" 7). In der Entgegensetzung zu dieser immer wieder als „herrscherlich" angegriffenen kritizistischen Position wird deutlich, was der tiefere Grund in Simmels Systemfeindschaft ist. Er steht damit in einer Reihe, die von Dilthey bis zum modernen

6) s. 14. S. 149 f.
7) s. 14. S. 14.

Existentialismus führt 8). Simmel spricht einmal, in etwas anderem Zusammenhang, von dieser Einstellung als von „kleinlichem Anthropomorphismus". Und Herrigel hat das, worum es hier geht, deutlich zum Ausdruck gebracht, wenn er sagt: „Das System ist eine Konstruktion des autonomen Denkens, denn die prinzipielle Gesetzmäßigkeit liegt nicht in den Dingen der Erfahrung selber, sondern sie ist das Postulat des systembildenden Denkens und von diesem den Dingen auferlegt. Wenn die Erkenntnistheorie die Einheit des Systems zu ihrem Problem macht, so muß sie sich bewußt sein, daß ihr Gegenstand nicht die transzendente Wirklichkeit, auch nicht das Denken, sondern der Autonomieanspruch des Denkens ist. Die Philosophie sagt also mit der formalen Gesetzmäßigkeit jedenfalls noch nicht ihr letztes Wort, denn sie sagt damit nichts aus über die Dinge, sondern nur über das methodische Prinzip des Systems als solchen und damit über das Weltbild des autonomen, aus dem menschlichen Gesamtsein herausgelösten Denkens" 9). Diese Systemfeindschaft ist bei Simmel nur ein Ausdruck des Grundzuges seines Denkens, den wir seine Konkretheit nannten. Was mit diesem Worte gemeint ist, bringt auf seiner grundsätzlichsten Ebene das Heidegger-Wort zum Ausdruck, das wir als Motto diesem Teile der Arbeit voranstellten: der Verzicht auf besserwisserische, vorgegebene Formelwahrheiten; die bedingungslose Bereitschaft zu einem lebensmäßigen Einsatz, der zu neuen Erfahrungen führt; der Wille, unmittelbar und ungeschützt dem vielleicht befremdlich neuartigen Wort, das in diesem Dialog mit Menschen und Dingen erfahren wird, sich auszusetzen; die Kraft, diesem Geschehen nicht im letzten Moment durch Rückzug auf bisher Feststehendes fortzulaufen. Immer wieder kommt diese Haltung bei Simmel zu Worte. Er stellt selber als zwei mögliche Grundtypen gegeneinander: die Systematisierung des Lebens und die Formung von Fall zu Fall 10). Mit der Entscheidung für die letztere ist ihm aber zugleich in seinem Denken ein bestimmter Charakter der Anwendung oder besser: Bewährung mitgegeben. Ihm ist es nicht um die reine Statik absoluter Prinzipien zu tun, sondern um ihre Bewährung (die nicht utilitaristisch oder pragmatistisch gemeint ist). Das zeigt sich im Theoretischen etwa, wenn er zu einer Kritik am Werte der „Reinheit" platonischer Ideen kommt, da mit ihr stets auch eine unmenschliche Abgelöstheit und Ferne verbunden sei 11). In anderer Weise offenbart sich diese Konkretheit in seinem Buche „Schulpädagogik", wo er seine Grundanschauungen in vorbildlicher Weise an den Problemen der Schulpraxis zu bewähren weiß — etwa an einer Frage wie der sexuellen Aufklärung, — ohne irgend etwas an Grundsätzlichkeit zu verlieren. — — — Das methodische Verfahrensprinzip dieser Konkretheit haben wir nun in seinem Relativismus zu sehen. S. Kracauer hat wohl mit Recht — wenn auch allzusehr betont — darauf hingewiesen, daß eine der Grundanschauungen Simmels darin liegt, alle Äußerungen geistigen Lebens als untereinander vielfältig verbunden und bezogen anzusehen 12). Wir haben über diese seine Ansicht bereits oben gesprochen. Aus ihr ergibt sich dann seine Abneigung gegen alle

8) Aeußerungen Diltheys dazu s. 2. S. XVIII, 504, 510 f.
9) s. 9. S. 86 f.
10) s. 29. S. 533.
11) s. 29. S. 500.
12) s. 11. S. 314.

„monistische“ Auffassung der Ethik von einem Grundprinzip her, ergibt sich vor allem der im Gedanken der regulativen Ideen als Richtpunkte der Erkenntnis angelegte Pluralismus seiner Ausgangsprinzipien. So soll der Relativismus eine Methode zulänglicher Wirklichkeitserfassung sein. Aber seine Bedeutung greift noch darüber hinaus, er schafft eine weitere Beziehung: er setzt die Erkenntnis als Ganzes in Beziehung zum Leben, ordnet sie in es ein. Simmel will in seinem Relativismus die Vorgegebenheit, das „Leben“, wie er stets sagt, selber erfassen, durch die bisher stets gesetzte Schranke der Intellektualität vorstoßen. Er will „hinter den Menschen kommen, hinter seine Intellektualität. . . Sein Relativismus ist nichts anderes als eine einzige Revolte gegen die Tyrannei des bloß logischen Weltbildes“ 13). Über diese Beziehung der Erkenntnis auf den Lebensbegriff wird bald noch mehr zu sagen sein. Hier soll noch eine andere Linie seines Relativismus angedeutet sein, die gleichfalls erst später Klärung finden kann. Der Relativismus bleibt nämlich für Simmel nicht Methode, er wird selber ein — selten zum Ausdruck gebrachtes — Stück seiner ethischen Anschauung, auch hier in einem Bewußtsein der Verbundenheit alles Seins wurzelnd. Er sagt einmal: „Wer nicht für mich ist, der ist wider mich“ — das gilt für meine Sinnesart gerade nur zur Hälfte. Wider mich ist nur der Gleichgültige, den die letzten Fragen, für die ich lebe, weder zu einem Für noch zu einem Wider veranlassen. Wer aber im positiven Sinne wider mich ist, wer sich in die Ebene begibt, in der ich lebe, und nun innerhalb ihrer mich bekämpft, der ist im höchsten Sinne für mich“ 14). Es ist ja deutlich, daß das nur von einem ethischen „Relativismus“ her gesagt werden kann, dessen Art wir noch näher begreifen müssen. —

Man ist im Allgemeinen angesichts der hier geschilderten Weise des Simmelschen Denkens rasch mit einer alles „erklärenden“ Bezeichnung bei der Hand: er ist eben „Lebensphilosoph“. Da man nun aber meist eine biologistische Philosophie im Stile etwa Bergsons damit meint, — so paßt solche Rubrizierung auf Simmel nur allzu wenig. Gerade die immer wieder bekämpfte Immanenz der Lebensphilosophie, die nirgendswo etwas Lebenstranszendentes zugab, ist ja von Simmel in gewissem Sinn überwunden. Ebenso die übliche lebensphilosophische Aufteilung aller Werte in aufsteigendes und niedergehendes Leben, womit man zugleich die ursprünglichste Wertschicht wie die ganze Breite und Fülle der vorhandenen Werte erfaßt zu haben glaubte. Simmel stellt mit seinem Lebensbegriff zumindest eine recht andere Form der Lebensphilosophie dar, als wir sie sonst kennen. Gerade an diesem Lebensbegriff hat man nun vielfach Kritik geübt, die wir hier in zwei Vertretern zu Worte kommen lassen wollen. Moog sagt in seinem Buch „Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts“: „Simmel mischt zwei verschiedene Betrachtungsweisen: er blickt einmal auf

---

13) s. 1. S. 24 f. Wir folgen in unserer Darstellung des Simmelschen Relativismus diesem sehr aufschlußreichen Buche Max Adlers.

14) s. 47. S. 151. — Nebenbei sei darauf verwiesen, daß Simmels Relativismus im Stil seiner Schriften sich gemäßen Ausdruck schuf. Die Verflochtenheit aller Dinge spiegelt sich in seinem Hang zu Analogien aus anderen Gebieten, dem Pluralismus der Prinzipien entspricht wohl seine Neigung zu Typologien, die aber letztlich in der Wichtigkeit des Begriffes „Typ“ für seine philosophische Bewältigung der Wirklichkeit gründet. Auch ist hier ein Einfluß Diltheys anzunehmen.

den Prozeß des Lebens und seinen Rhythmus, und er verquickt damit die Frage nach dem Sinn und Wert des Lebens. Wohl kann man das Leben mit seinen Formen als unaufhörliches Zeugen, lebendiges Sichentwickeln ansehen, aber dann sucht man es als bloßes Leben in seinem Werden zu kennzeichnen. Andererseits kann man das Leben in Beziehung zum System der Erkenntnis und der Werte setzen, dann fragt man nicht nach der Existenz des Lebens und seiner Entwicklung, sondern nach der idellen Bedeutung, d. h. es ist nicht bloß existierendes, sondern es ist etwas Geltendes, das einen Wert besitzt. Das Geltende, Wertvolle ist bestimmt in der Gesetzmäßigkeit des Systems, und diese Gesetzmäßigkeit ist im Leben so viel und so wenig enthalten wie die Naturgesetze im Naturgeschehen. Wert, Bedeutung, Gesetz gehören zum Existierenden, sofern das Existierende gewertet wird, aber sie sind doch etwas anderes, sind mehr als das Existierende, und die Existenzbetrachtung ist eine andere als die Wertbetrachtung und Wertbestimmung" 15). Moog übersieht bei dieser Kritik zwei gewichtige Antworten Simmels: ihm geht es doch gerade darum, diesen kritizistischen Geltungsstandpunkt aufzuheben, aus der Geschlossenheit des Systems zur transzendenten Realität der Dinge vorzustoßen. Nicht mehr die Geltung ist das Primäre, und ist erst der Zugang zum Sein, sondern das Sein wird primär ergriffen. Dann aber verliert die Selbstverständlichkeit, mit der hier das Werthafte in die Geltung des Systems verlegt wird, ihre Grundlage. Gewiß sind die Existenzbetrachtung und die Wertbetrachtung etwas Verschiedenes: anders aber steht es, wenn — phänomenologisch — vom Sein her gesprochen wird. Dann wird auch die Forderung des Denkens deutlich, eben doch den vitalen Prozeß und die objektiven Gebilde als aus einer Wurzel begreifen zu können, eine Forderung des Denkens, die nicht aus seinem formalen Einheitstrieb stammt, sondern aus dem tiefsten Bewußtsein seiner Stellung in der Welt, besonders, wenn es sich um ethische Werte handelt. Ganz ähnliche Antworten wären auch auf Rickerts Kritik zu geben: Er wirft Simmel vor, er habe aus zwei Lebensbegriffen — einem immanenten und einem transzendenten — einen machen wollen. Dieser Versuch aber verbinde Widerspruchsvolles, was nach den logischen Gesetzen der Wissenschaft nicht angängig sei. Wenn Simmel sagte, der Widerspruch liege „nur" in der logischen Reflexion, nicht im Lebenssachverhalt selber, stamme nur aus der Notwendigkeit unseres Begriffsdenkens, den einheitlichen Prozeß der Transzendenz in Positiv und Komparativ zu zerlegen, — so müsse er darauf hingewiesen werden, daß es sich in der Wissenschaft ja gerade um diese logische Schicht handele. Vielleicht gäbe es Ebenen, auf denen logische Schwierigkeiten nicht Schweigen gebieten: aber in der theoretischen Philosophie sei das notwendig anders 16). Hier sei mit einem Simmel-Zitat geantwortet: „Ich weiß sehr wohl, welche logischen Schwierigkeiten dem begrifflichen Ausdruck dieser Art, das Leben zu schauen, entgegenstehen. Ich habe sie, in voller Gegenwart der logischen Gefahr, zu formulieren versucht, da doch immerhin möglicherweise die Schicht hier erreicht ist, in der logische Schwierigkeiten nicht ohne weiteres Schweigen gebieten — weil sie diejenige ist, aus der sich die metaphysische Wurzel der Logik selbst erst nährt" 17). Wir werden die

15) s. 13. S. 84 f.
16) s. 14. S. 68 ff.
17) s. 43. S. 27.

Absicht und das Recht, mit dem hier das „autonome System" der Philosophie durchbrochen wird, noch näher zu begreifen suchen (s. S. 69 f.). Zunächst aber muß einmal verdeutlicht werden, was denn unter „Leben" bei Simmel gemeint ist. Wenn wir diesen Begriff in allen seinen Beziehungen und Leistungen uns vergegenwärtigen, merken wir: er ist nicht die biologische Kategorie, als die er meist aufgenommen wird. Er ist noch nicht einmal unter eine umfassendere Kategorie, etwa „naturhaft" zu bringen. Diese Deutungsversuche wären Mißverständnisse. „Das Leben wird hier verstanden als die letzte Tatsächlihkeit unseres Seins, die wir nicht mehr begrifflich erfassen, sondern nur mehr nacherleben können." Dies ist die Schicht, die unsere Erkenntnis übergreifend trägt. Von hier aus gesehen, formuliert Adler, ist es nicht richtig, wenn Kant sagt, daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung — in der ja nach Kant schon ein begriffliches Element enthalten ist — beginnt. „Denn man kann noch auf einen früheren Zustand hinter die Erfahrung zurückgreifen, den man den des Erlebens nennen kann. Er ist die ursprünglichste Art, in der Bewußtsein uns zugänglich wird. Erleben, definiert Simmel, ist die von ganz fundamentalen Schichten vollzogene Antwort unserer Gesamtexistenz auf das Dasein der Dinge. Es ist der Ausdruck für ein ganz primäres Weltverhältnis. Wir kennen bereits seinen Charakter: es ist der stete Fluß aller unserer Daseinsinhalte, in dem keine Unterbrechungen möglich sind, und in dem alles ungeteilt beisammen ist, was unsere Erkenntnis erst später trennt" 18). Mit diesem Lebensbegriff aber nähert sich Simmel dem modernen Existentialismus und erst von dieser Beziehung her, so will es uns scheinen, wird die Grundrichtung in Simmels Denken deutlich sichtbar. Die hier angedeutete Verbindung scheint uns keine zufällige oder willkürliche zu sein. Lange hat man die Tendenzen der Lebensphilosophie unter den Kategorien Biologismus und Irrationalismus allzu oberflächlich zu fassen gesucht. Mag diese Rubrizierung für einzelne Vertreter der Lebensphilosophie passen —, für Simmel paßt sie jedenfalls nicht. Seine Grundabsicht scheint uns in einer anderen Richtung zu liegen, die allerdings gegen einen systematischen Rationalismus sich wenden muß —, aber eben um der Erfassung jener zuletzt angedeuteten Erlebensschicht willen; um von hier aus zu einer neuen, im tiefsten dem Philosophieren erreichbaren Grunde verankerten Sinngebung der menschlichen Existenz zu gelangen. Um ebendies aber geht es wohl dem Existentialismus, wie allein schon durch seine Herkunft von Kierkegaard nahegelegt wird, der ja sicherlich ein betont ethischer Denker war.

Wir versuchen daher zunächst eine kurze Charakteristik dieses — nicht leicht zu fassenden — Existentialismus, soweit seine Problematik dazu helfen kann, Simmels Absichten klarer hervortreten zu lassen. Wir beziehen uns dabei auf Heidegger und Herrigel 19). Was wir da als grundwichtig zunächst zu

18) s. 1. S. 30.

19) Eine Beziehung auf Heidegger in ethischen Zusammenhängen ist mißlich, weil er alles bisher Veröffentlichte nur auf die ontologische Fragestellung bezogen sehen will. Wir gestatten uns, diese Bezugnahme dennoch, weil wir in dieser Einschränkung eine nur methodisch bedingte zu sehen meinen. Immerhin soll hier aus diesem Grunde Herrigel stärkere Berücksichtigung finden. Grisebach, der oft mit zu dieser Richtung gezählt wird, unterscheidet sich doch beträchtlich von ihr: s. seinen Briefwechsel mit Herrigel in der Zeitschrift „Die Kreatur", Jahrgang 3, 1929, Heft 1 — 3.

beachten haben, ist die Berichtigung der erkenntnistheoretischen Scheidung Subjekt — Objekt. Der Mensch wird von vornherein als Dasein in der Welt gefaßt. Unser Denken kann allerdings das Seiende im Ganzen nicht erfassen, aber wir haben ein vorbegriffliches Seinsverständnis — so wird hier das „Erleben" genannt, von dem Adler sprach —, wir befinden uns daseiend inmitten des Seienden im Ganzen. (So liegt auch der Zugang zum Sein in einer existentialen Analytik des menschlichen Daseins.) Die Welt, das Seiende im Ganzen, wird uns zugänglich nicht im Denken, sondern in einer Grund e r f a h r u n g, einem Gestimmtsein. Das hat Heidegger 20) in seiner Analyse der Angst an einem — oder dem? — grundsätzlichen Beispiel durchgeführt. Im Dasein selber geschieht so eine Beziehung zur Welt, die in der Philosophie nur ausdrücklich wird. Der Ausgangspunkt der Philosophie ist also hier nicht ein losgelöstes geistiges Vermögen, das isoliert über die Welt zu denken beginnt —, es ist die ganze lebensmäßige Breite der weltverbundenen menschlichen Existenz. In diesem Sinne sprachen wir oben von jener Einordnung der Erkenntnis in das „Leben" als neuem Einheitsprinzip des Denkens 21). Die eine Hauptaufgabe der bisherigen Philosophie: die Einheit der Welt vernunftmäßig zu beweisen — besteht für diese denkerische Haltung nicht mehr. „Die Welt ist nicht erst im Denken gegeben, sie hat ihre Existenz unabhängig vom Denken; sie wird vom Menschen mit anderen Organen aufgenommen und ist damit f ü r das Denken gegeben." (Herrigel) 22). Das hat seine Spitze gegen die kritizistische Lehre von der Spontaneität der Vernunft, die erst den geordneten Kosmos schafft. Wir wiesen bereits darauf hin, daß für den Existentialismus die Grundbeziehung zur Welt nicht im Denken, sondern in einer Erfahrung gegeben ist. Wie also die Welt nicht erst als solche zu „schaffen", sondern nur noch in ihrer Gegebenheit zu erfassen ist. Zu „sehen", wie Herrigel gern sagt. Für den kritizistischen Rationalismus war „sehen" — wie alle „Sinnentätigkeit" — nur ein zweitrangiger, „sinnlicher" Akt. Hier, bei dieser Betonung der „Erfahrung", wird der Begriff des Sehens in doppelter Beziehung wichtig: einmal ist es eben der Zugang zur Wirklichkeit. Dann aber: diese Begründung auf das Sehen will zugleich eine geordnete Wirklichkeit behaupten. Ihre Gesetze werden ihr nicht von der autonomen Vernunft vorgeschrieben, sondern als Ordnung der Schöpfung erfaßt. „Die Wirklichkeit steht nicht am Ende, sondern am Anfang der Erkenntnis. Sie wird nicht von der schöpferischen Vernunft erst erschaffen, sondern als Schöpfung erkannt" 23). Die in dieser Stellung in der Wirklichkeit begründete Ablehnung des prinzipiellen Denkens, die Betonung der Konkretheit sei hier nochmals erinnernd hervorgehoben. — Auf diese denkerische Haltung hin tendiert also Simmel; er zielt auf sie, von der geistigen Klarheit und den Begriffen seiner Zeit her. Die Einordnung des Denkens in das Leben, wie wir sie bei ihm finden, will jene Ver-

---

20) s. zu all dem „Was ist Metaphysik?"

21) Ich kann noch nicht beurteilen, was alles sich von hieraus für die einzelnen philosophischen Fragen und Disziplinen ergeben wird, möchte aber als auf ein Beispiel auf das in „Was ist Metaphysik?" über die Rolle der Logik und über die Verneinung Gesagte hinweisen.

22) s. 9. S. 224.

23) s. 9. S. 183. Es soll die Bemerkung nicht unterdrückt werden, daß man es sich an dieser Stelle wohl etwas zu leicht mit den Ergebnissen der Kantischen Philosophie macht.

bundenheit alles Denkens mit dem vorbegrifflich gegebenen Seinsverständnis, das unser endliches Dasein trägt und ermöglicht, zum Ausdruck bringen. Das, was er von der „metaphysischen Wurzel der Logik" sagte, gewinnt von hier aus Klarheit. Und vor allem wird von dieser Auffassung der menschlichen Existenz in der Welt, von ihrer lebensmäßigen Angewiesenheit auf die Wirklichkeit, ihrer Seinsbedürftigkeit her, der Zug deutlich und in seiner Wichtigkeit verständlich, den wir als seine Weltoffenheit, oder auch als seine Liebe zur Realität bezeichneten. Wir möchten noch einmal daran erinnern, daß in all dem Goethes Einfluß ganz entscheidend ist. In anderen begrifflichen Wendungen, auch wohl von einem im Tiefsten anderen tragenden Lebensgefühl her (s. u.), ist doch mindestens in der Abgrenzung und Gegnerschaft gegen Kant eine wichtige Gemeinsamkeit Goethes mit dem Existentialismus vorhanden. Wir vergegenwärtigen uns stichworthaft die oben besprochenen Züge im Denken, in der Weltauffassung Goethes, die hier hineingehören: die Einheit des Seins, die den Menschen umgreift und umfaßt, in die er eingeordnet ist; die Ermöglichung seiner Erkenntnis durch eben diese Korrespondenz seines Wesens mit dem Sein, wie sie sich aus seiner Stellung im Kosmos: Teil zu sein — ergibt („Wär' nicht das Auge sonnenhaft, Wie könnt' die Sonne es erblicken"); endlich, sozusagen als „methodisches Prinzip", die Hingegebenheit an die Fülle des Seins — im Gegensatz zu der Vorstellung, nach welcher unser Verstand der Natur die Gesetze vorschreibt 24). In einem Wort gesagt: die Abwendung von der Erkenntnistheorie, die Wendung zur Methaphysik.

Von dieser Gesamtposition aus ist nun das von Simmel gezeichnete Bild des Menschen, wie wir es darstellten, klar verständlich. Der ganze Existentialismus — dem wir die Simmelsche Art der Lebensphilosophie in die Nähe rücken — ruht ja auf der Erfassung des Menschen als „Geschöpf des Kosmos", wie Simmel das einmal ausdrückt. Wenn so überall, auch in seinem Denken, der Mensch als in die Welt eingefügt, als ihrer bedürftig aufgefaßt wird, ist damit schon sein Wesen als ethisches Subjekt auch gegeben. Endlichkeit — so dürfen wir wohl die von Simmel gemeinte Stellung des Menschen als Mittelwesen, wie sie sich uns ergab, bezeichnen. Wir verstehen von hier aus auch, wie Simmel als Schopenhauers wichtigste philosophische Leistung bezeichnen kann, daß er die Ansicht vom Menschen zerstörte, welche die Vernünftigkeit als seine wesenhafte und tiefste Schicht betrachtete. Diese rationalistische Auffassung läßt ja gerade die tiefsten menschlichen Leistungen — etwa eine Messe von Bach – unbegriffen: wie sollte aus rationalem Wesenskern solche Schöpferkraft erwachsen? Was aber noch wichtiger hier ist: diese auf dem Glauben an die autonome Vernunft begründete Ansicht hat eine Art in sich ruhender Immanenz, die der Lebenswirklichkeit des „Bürgers zweier Welten", mit ihrer Spannung, nicht gerecht wird.

Wir heben noch einmal hervor, wie sich diese Anschauung vom Wesen des Menschen anderen gegenüber unterscheidet. Scheler meint die in der Gegenwart herrschenden Ansichten in drei Kreisen

---

24) Dieser bei aller Verschiedenheit bestehende Zusammenhang Goethes mit der neuen metaphysischen Bewegung in der Philosophie wird von ihr selber immer wieder hervorgehoben. Heidegger übernimmt z. B. ausdrücklich die Bezeichnung einer seiner Grundkategorien, der Sorge, aus dem „Faust".

zusammenordnen zu können[25]): einmal der Gedankenkreis der jüdisch-christlichen Tradition von Adam und Eva, von Schöpfung, Paradies und Fall. Zweitens der griechisch-antike Gedankenkreis, der das Wesenhafte des Menschen eben in seiner Vernünftigkeit sieht; in etwas anderer Nuancierung auch wohl darin, daß er das einzige Wesen ist, das Geschichte und damit Besitz an objektivem Geist hat. Endlich der Gedankenkreis der Naturwissenschaft, „es sei der Mensch ein sehr spätes Endergebnis der Entwicklung des Erdplaneten, ein Wesen, das sich von seinen Vorformen in der Tierwelt nur in dem Komplikationsgrade der Mischungen von Energien und Fähigkeiten unterscheide, die an sich auch in der untermenschlichen Natur bereits vorkommen". Ergänzend wäre dem wohl noch hinzuzufügen: in die Nähe der letztgenannten Ansicht wäre auch das in unserer Zeit stark wirksame Menschenbild zu rücken, das sich in der Psychoanalyse bei ihrer Ausweitung von einer medizinischen Spezialdisziplin zu einer Art Kulturphilosophie ergibt, mit seiner Teilung der Person in Oberwelt und Unterwelt, wobei die instinkthafte, unbewußte Schicht die absolut mächtigere ist. Weiterhin ist die soziologistische Auffassung hervorzuheben — am konsequentesten wohl im Marxismus durchgeführt —, die als die Grundbedingtheit des Menschen seine Klassenzugehörigkeit sieht und von hier aus Schicksal und Willen bestimmt sein läßt. In schroffstem Gegensatz zu all diesen Anschauungen, im geistigen Habitus stark voluntaristisch und individualistisch gefärbt: die — von Kant oder auch von protestantischem Ethos beeinflußte — Auffassung, welche das Wesen des Menschen in seine sittliche Entscheidungskraft oder sein Gewissen setzt. Diese Überzeugung verbindet sich häufig mit einem humanistischen Ideal der Ganzheit. Wir meinen mit dem Worte „humanistisch" dabei jene Auffassung, welche statisch, in sich ruhend, alle wesentlichen Möglichkeiten des Menschen zu voller und zugleich harmonischer Entfaltung bringen will, wobei ihr auch die Stellung zum Absoluten nur e i n e, nicht die tragende Beziehung ist. (Im Gegensatz etwa zu einer Überzeugung, welche dynamisch, in der Ausrichtung aller Kräfte auf die religiöse Bewährung, zu einer Einheit der Person zu kommen sucht und dabei als Anfangspunkt dieses Weges die Disharmonie der Krisis mit ihrem Zwang zu solcher Entscheidung ansieht). Simmel, auch hier wieder Vorläufer mancher Tendenzen, die nach ihm deutlicher zu Worte kamen, müßte jedem solchen humanistischen Ideal mit seiner Geschlossenheit und immanenten Harmonie entgegen sein. Ihm bestimmt sich das Bild des Menschen und die Gesamtauseinandersetzung mit dem Kantischen Idealismus setzt sich hierin fort — durchaus nicht voluntaristisch, sondern eben von seiner kosmischen Eingeordnetheit, seiner Endlichkeit her. Hier findet er seine Wesenswurzel. (Dementsprechend muß seine Ethik den hier geschilderten, weit über die übliche Ethik mit ihrer Normierung des Handelns hinausgreifenden Umfang ihrer Problematik haben.) Ein charakteristisches Beispiel kann das Gemeinte vielleicht verdeutlichen. Wir erwähnten bereits das Wort aus dem nachgelassenen Tagebuch: „‚Wer nicht für mich ist, der ist wider mich' — das gilt für meine Sinnesart gerade nur zur Hälfte. Wider mich ist nur der Gleichgültige, den die letzten Fragen, für die ich lebe weder zu einem Für noch zu einem Wider veranlassen. Wer aber im positiven Sinne gegen mich ist, wer sich in die Ebene begibt, in der

---

25) s. 19. S. 13.

ich lebe und nun innerhalb ihrer mich bekämpft, der ist im höchsten Sinne für mich"[26]). Wenn wir dieses Wort richtig verstehen, so scheint es uns mit seiner Auffassung vom Menschen eng zusammenzugehören: insofern nämlich, als von der tiefen Erfahrung der Rechtmäßigkeit einer gegnerischen Entscheidung her gesprochen ist, — ein Widerstreit, der von keiner Berufungsinstanz mehr geschlichtet werden kann, weil in ihm das dem endlichen Wesen Mögliche beiderseits geschehen ist: die real gegebene Beziehung zur Welt getreu erfüllt wird. Es will uns scheinen, als ob ein voluntaristischer Idealismus diese im Zeichen der Endlichkeit entstehende Rechtmäßigkeit nie anerkennen könnte, stets von einem unerträglichen Relativismus sprechen müßte. Daran mag deutlich werden, wie eine vom Simmelschen Begriff des Menschen ausgehende Ethik früher als eine idealistische Ethik Grenze und Bescheidung findet. — Gegenüber all diesen Überzeugungen vom Wesen des Menschen als Kreatur, als Geschöpf des Kosmos finden wir nun aber bei Simmel einen ganz widersprechenden Zug: jenen hymnischen Lebensoptimismus, als dessen eines Stück uns auch seine Auffassung vom Individuum als letztem schöpferischem Prinzip erscheinen will. Der Jubel über das Leben, der selbstherrliche Individualismus will sich zunächst mit dem Bewußtsein der Begrenztheit und Endlichkeit, mit dem Wort von dem des Kosmos bedürftigen Wesen Mensch gar nicht vertragen[27]). Wir finden für diesen oft auftauchenden Gegensatz keine Lösung bei Simmel, er scheint als solcher ihm nicht einmal bewußt geworden zu sein. Die hier sich erhebende Frage aber ist wohl nur ein Teilbezirk des großen Problems der modernen Zeit: ob sie all die prometheischen Mächtigkeiten und Schönheiten, welche eine metaphysisch bindungslose Zeit den Menschen brachte, und die nun unaufgebbar erscheinen, in eine neue Synthese metaphysischer, oder ehrlicher: religiöser Art miteinbeziehen kann. Die von Simmel mitbegonnene Besinnung auf das Grundwesen des Menschen als endlich, als Kreatur, ist jedenfalls ein wichtiger, vielleicht sogar der grundlegende Schritt auf diesem Wege. —

Wenden wir uns unter den jetzt gegebenen Gesichtspunkten den speziellen Fragen zu, die der Begriff des individuellen Gesetzes aufgibt, so soll im Voraus erwähnt sein, daß dieser Begriff von logischen Kriterien her scharfe Kritik gefunden hat. Gewisse Ausführungen Windelbands und Rickerts über den Begriff des Gesetzes überhaupt und die Frage der individuellen, nach allgemeinen Gesetzen nicht erfaßbaren Kausalität[28]), können im Zusammenhang unserer Fragestellung wohl beiseite bleiben. Die Kritik Moogs leidet auch hier darunter, daß er die Voraussetzungen und Absichten Simmels im Ganzen zu wenig beachtet. „Wohl kann man versuchen, auch für das Konkret-Individuelle Gesetz und Norm zu finden, die ihm ganz gemäß sind, aber das Gesetz oder die Norm für Individuelles ist noch kein individuelles Gesetz. Von der Wert- oder Geltungsbetrachtung aus ist das Wesentliche auch an einem Gesetz für Individuelles, daß es Gesetz ist; ob diesem Gesetz oder dieser Norm in der Wirklichkeit nur ein einziger Fall entspricht oder ob ihm ein paar tausend Fälle entsprechen, das ist für den

---

26) s. 47. S. 151.

27) Wie man oft hervorgehoben hat, findet sich bei Goethe, der ja für Simmel in all diesen Fragen sehr bestimmend ist, ein ähnlicher Widerstreit auch: man denke etwa an die Gedichte „Grenzen der Menschheit" und „Prometheus".

28) s. 53. Bd. II. S. 90 ff; 16. S. 212 ff.

reinen Geltungscharakter als solchen unwesentlich, das ist etwas, was in die Wirklichkeitsbetrachtung gehört. Ein Gesetz ist immer in dem Sinne „allgemein", daß es gilt, daß es eine systematische Beziehung darstellt, die nicht etwas Existierendes ist; dagegen braucht es nicht allgemein in dem Sinne zu sein, daß es auf wirkliche Allgemeinheit von Individuen bezogen werden müßte" 29). Moog scheint uns hier die eigentliche Absicht Simmels verkannt zu haben, er scheint uns fraglos zu jener Begriffsverbindung zurückzukehren, um deren Aufhebung es sich für Simmel gerade handelte: Gesetzlichkeit und Allgemeingültigkeit. Eine Sondersphäre „Geltung" würde Simmel wohl kaum zugeben, um ein ideales Sein aber handelt es sich eben gerade nicht: denn individuelles Gesetz ist nicht eine ideale Vorgegebenheit, auch nicht ein „Gesetz für Individuelles": es meint eine Gesetzlichkeit, bei der das Individuum nicht nur Objekt, sondern Ursprung ist (s. o. S. 55). — Rickert hat darauf hingewiesen 30), daß in gewisser Hinsicht das individuelle Gesetz doch Allgemeingültigkeit habe: für den Handelnden selber mag die Forderung und Norm individuell sein und damit für die Einzelnen individuell verschieden; dennoch gibt es eine Allgemeingültigkeit, insofern die allgemein gehaltene Forderung des individuellen Gesetzes: Werde, was du bist — eben für jeden formal gilt, wenn sie sich auch inhaltlich verschieden erfüllt. Man könnte etwa auch den Sinn von Allgemeingültigkeit in Anspruch nehmen: daß auch bei einem nach dem individuellen Gesetz normierten Verhalten der Betrachtende dieses Verhalten eines bestimmten Menschen in diesem Moment als richtig muß einsehen können. Dennoch bleibt die Kritik Th. Litts berechtigt, welche die individualistische Beschränkung an dieser ethischen Position rügt: „Es bleibt höchst verwunderlich, daß derselbe Denker, der dem Einwande, als müsse mit einer so dem Augenblick sich anschmiegenden Besonderung des Sollens jede innere Einheit des Seins und Tuns verloren gehen, mit dem nachdrücklichen Hinweis, auf die strukturelle Gesamtfügung des personellen Lebens begegnet —, daß derselbe Denker gar nicht darauf gekommen ist, diese Fügung über den Kreis des Einzellebens hinaus zu verfolgen und die Einbettung jeglichen sinnvollen Tuns in die Lebenstotalität der Gemeinschaft, des kulturellen Gesamtprozesses zu verfolgen. Und doch wäre mit ihr erst der Schein beseitigt, als ob diese ethische Lehre den Augenblick zum Souverain setze und die übergreifende Einheit außer Kraft setze" 31). Wirklich finden wir außer einer gelegentlichen Andeutung, wie gerade der ausgebildete qualitative Individualismus die übergreifende Einheit der Gesellschaft benötige 32), bei Simmel keine Antwort auf die Frage des Miteinander der nach ihrem individuellen Gesetz lebenden Menschen. Dieses Manko scheint uns aber nicht zufällig, sondern für Simmels ethische Position sehr aufschlußreich. — Wir hatten oben von seiner methodischen Überzeugung gehört, daß die übergreifenden Gesetze sich erst dann wieder herausstellen könnten, wenn den einzelnen Tatsachen des sittlichen Lebens die speziellste und individualisierendste Untersuchung zuteil geworden sei. Oder wie er es noch prägnanter ein anderes Mal in soziologischem Zusammenhange ausdrückt: „Der Weg aller voll ausgelebten Entwicklungen ginge von der undiffe-

29) s. 13. S. 87.
30) s. 15. S. 542.
31) s. 12. S. 176.
32) s. 39. S. 101.

renzierten Einheit über die differenzierte Mannigfaltigkeit zu der differenzierten Einheit“ 33). Wir meinen, das Fehlen der sozialen oder auch Gemeinschaftsbezogenheit in der Simmelschen Ethik von daher verstehen zu können, daß er als seine Aufgabe die differenzierende Herausarbeitung der individuellen Mannigfaltigkeit ansieht, die Zeit für den dritten Schritt noch nicht gekommen sieht. Daher gelangt er nur zu einem individuellen Gesetz. Wir finden dieses Bewußtsein, das bei Simmel in der Gegenerschaft gegen System und Allgemeinbegriffe zum deutlichsten Ausdruck kommt, in der Gegenwart sehr häufig. In verschiedensten Ausdrucksweisen vorhanden, ist die zugrundeliegende Einheit etwa so zu beschreiben: der große Befreiungsprozeß der europäischen Menschheit, wie er mit Renaissance und Reformation beginnt, brachte mit seinem Individualismus, aber etwa auch mit der komplizierten Vielfältigkeit des modernen gesellschaftlichen Lebens zugleich eine Erschütterung bisher fraglos geltender Wertordnungen, die in dem umwälzenden Geschehen des Krieges ihren Gipfel erreichte. Wer sich demgegenüber nicht resignierend oder zuchtlos-genießerisch bescheiden will, aber auch nicht auf die Seite derer treten kann, die in der Erhaltung des überkommenen Erbgutes die Rettung erblicken, muß von dieser Situation der Erschütterung her seinen Neubau beginnen. Da muß er sich vor voreilig-allgemeinen Normierungen hüten, zugleich überall der neuen möglichen Richtung nachfragen und das Feld dieser seiner Frage unpräjudiziert weit halten. So kommt er zu jenem umfassenden Begriff der Ethik, so kommt er zu dem auf den Wesenskern drängenden Fragen nach dem Menschen, „dem ewig-neuen Schoß der ewigen Wahrheit“, wie Martin Buber einmal sagt. Dieses Fragen soll in richtungsloser Zeit Ausgang und Kompaß werden. —

Hiermit offenbart sich eine tiefe Grundlage der Bemühung um ein individuelles Gesetz. Eine vordringliche Frage gibt es nun diesem Begriff gegenüber: ob es in der sittlichen Realität nur einzelne Forderungen gibt, auf einzelne Handlungen und Situationen bezogen, sodaß das individuelle Gesetz nur eine Abstraktion wäre, — oder ob es eine Wirklichkeit ist, vielmehr die Wirklichkeit, welche die einzelnen Forderungen an uns erst trägt. So stellt es sich ja für Simmel dar; mit Recht, wie wir meinen. Es gibt fraglos in uns ein — nicht immer bildhaftes — Bewußtsein davon, daß wir nicht nur dies oder jenes sollen, sondern daß es eine Forderung an unser Gesamtsein gibt, daß wir unsere Wirklichkeit zu diesem Bilde hin erhöhen sollen. Simmel scheint nun aber darüber hinaus folgende Parallele ziehen zu wollen: wie es auf der Wirklichkeitsebene ein mit der Existenz gegebenes Grundverhältnis des Menschen zum Seienden gibt, so gibt es etwas Entsprechendes auch für den ethischen Grundakt des Menschen zur Welt; dies Grundverhältnis ist in seiner Einheit schwer zu beschreiben – wie ja auf der Wirklichkeitsebene auch —, es ist wohl nur intuitiv in der Besinnung auf die Wurzel des uns Gebotenen zu ergreifen. — Auf die hiermit gegebene Entsprechung will wohl die bei Simmel immer wieder betonte Parallelität zwischen der Wirklichkeit und dem Sollen einer Person hinweisen. Auf dieses „Grundverhältnis“ richtet sich das individuelle Gesetz; es will alle Einzelentscheidungen dieser gegebenen Grundrichtung getreu und entsprechend gestalten. Insofern es sich in dieser Normierung um die Erfüllung eines existentiell gegebenen Grundverhältnisses handelt — „werde, was du bist“

33) s. 39. S. 26.

—, nicht um ein „freies", voluntatives Gestalten, — insofern sich diese Normierung nicht auf den Willen, sondern auf das ihn begründende persönliche Sein richtet, ist die Seinsethik. Von dieser sittlichen Wesenswurzel her sollen sich also die einzelnen Taten bestimmen, nicht von allgemeinen Oberbegriffen aus. So ist — ganz im Sinne der oben geschilderten Haltung – das individuelle Gesetz ein Verzicht auf einzelne Normierung, wendet sich an das Ganzmenschliche, den menschlichen Kern. Seine Absicht läßt sich nach allem Gesagten nun mit einem Worte ausdrücken: Eigentlichkeit. Indem es den Menschen in Übereinstimmung mit jenem seinem letztgegebenen ethischen Verhältnis zu Welt setzt, indem es ihn sein Leben über alle Zufälligkeiten hinaus von dorther gestalten lehrt, meint es das in der Situation der Werterschütterung Höchstmögliche zu tun, den Boden für eine neue, spätere Aussaat zu bereiten. —

Auch Simmel stellt ja mit seinem Begriff des individuellen Gesetzes keinen anderen Ausspruch als den, der erfahrenen sittlichen Wirklichkeit zulänglich begrifflichen Ausdruck zu geben. Unter diesem Blickpunkt aber müssen wir ihm von 2 nahe zusammenhängenden Gesichtspunkten her kritisch entgegentreten. — Trotz des bei Simmel so stark hervortretenden Zuges der Konkretheit, die wir im Grunde als Willen zum „dialogischen" Leben erkannten, finden wir bei ihm eine damit gar nicht zusammenpassende, eigenartige Immanenz. Wir meinen damit Folgendes: überall fast, wo Simmel auf etwas Bewußtseins- oder Lebenstranszendentes stößt, sucht er es funktionalisierend vom Standort des losgelösten Individuums her zu begreifen. Typisch wird das deutlich, wenn er den Sinn der Handlung im Ausdruck des persönlichen Wesens erblickt, die objektiven Gegenstände, die Dinge nur als Material dieser Ausdrucksgestaltung ansieht; die Wirksamkeit der Handlung im Objektbereich wird nicht genügend beachtet, das Objektive wird zum bloßen Seelenausdruck funktionalisiert 34). Gilt das für Gebilde des objektiven Geistes, so findet sich im Gebiete des idealen Geistes Entsprechendes: etwa, wenn er im Religiösen Gott nur in seiner Wichtigkeit als symbolhafter Ausdruck der bewegten religiösen Stimmung, als notwendig für deren Schwingungsweite gelten lassen will 35). Wir empfinden an dieser Stelle noch einmal deutlich den schon oben erwähnten ungelösten Widerspruch bei Simmel: zwischen einem Individualismus in der Art Nietzsches und dem Endlichkeitsbewußtsein. Die Immanenz liegt auf der Seite des Individualismus, ja, sie begründet ihn in gewisser Weise. Wenn wir nun gesehen haben, wie das Dasein des Menschen wegen seiner Angewiesenheit auf das Sein zulänglich nur unter der Kategorie der Beziehung zu erfassen ist (wir erinnern dabei nochmals an Simmels eigenes Wort: „Wir sind nun einmal Geschöpfe des Kosmos und in ihn verwebt, und daß wir seiner bedürfen, ist eine unerläßliche Form unseres Zu-ihm-Gehörens" 36).), so ist jetzt deutlich, wo der Fehler dieser monologosierenden, einseitig-immanenten Anschauung liegt. Die „herrscherliche" Art, die Simmel stets am Kantianismus auf der theoretischen Ebene kritisiert hat, scheint uns in dieser Immanenz mit ihrer individualistischen Funktionalisierung der gegebenen Wirklichkeit auf einer anderen Ebene wieder zum Vorschein

34) vergl. dazu das Motto des zweiten Teiles dieser Arbeit und 38. S. 104.
35) s. 41. S. 161.
36) s. 50. S. 25.

zu kommen. Die daraus erwachsende Verarmung, die Inselhaftigkeit, in die solches Sehen den Menschen versetzt, wird hier auch sofort deutlich: im Fortfall der überpersönlichen ethischen Forderungen, d. h. solcher, die aus dem In-der-Welt-Stehen erwachsen. Hier begründet sich dann auch der Individualismus Simmels, der uns vor eine unseres Erachtens falsch gestellte Alternative führt: „Es ist nun einmal der grundlegende Unterschied der Lebensauffassung: ob man Sinn und Bedeutung der Handlungen und Verhältnisse gleichsam aus der Tiefendimension der individuellen Wesenheit herausholt, ob deren subjektives Leben den eigentlichen Wert des Daseienden hergibt, Wurzel wie Zentrum des Interesses bildet — oder ob all diese Akzente, dies letzte Woher und Wohin der Werte an der Objektivität der Zustände, an einem Überpersönlichen haftet, ohne sich in das Eigenleben des Individuellen hineinzusenken." Dann spricht er von dem „Selbstwert der Bestimmung des Lebens, die rein von innen erfolgt, aus dem Individualitätspunkt als letzter metaphysischer Formungsquelle und Wertinstanz heraus" 37). In dieser Alternative gibt es einige unberechtigte Identifizierungen, die eben nur von dem charakterisierten Immanenzstandpunkt her möglich sind. Es ist nicht gesagt, wenn die individuelle Wesenheit wirklich die Wurzel des „Interesses" ist, daß sie damit auch sein Zentrum sein muß; es ist nicht gesagt, daß das Überpersönliche als Zielpunkt der Entscheidungen sich nicht in das individuelle Eigenleben einsenken kann; es ist nicht gesagt, daß der Individualitätspunkt zugleich höchste Wertinstanz sein muß, wenn er wirklich metaphysische Formungsquelle ist. Anders ausgedrückt: fraglos ist das Individuum der Ort aller ethischen Entscheidungen; damit ist aber noch nicht gegeben, daß seine individuelle Lebensrichtung zugleich auch das höchste bestehende Wertkriterium ist. Jede sittliche Entscheidung ist individuell, — das sagt zunächst nur etwas über den Wurzelboden aus, aus dem sie erwächst, schließt aber keinesfalls aus, daß diese Entscheidung sich nun auf das Überpersönliche richtet. Dieser Individualismus irrt, wo er mit der Feststellung des Individuums als Ort der Entscheidung zugleich auch ihr höchstes Richtmaß gefunden zu haben glaubt. In der Ablehnung eines starren ethischen Absolutismus oder Objektivismus verfällt Simmel in das andere Extrem der völligen Individualisierung der sittlichen Forderung. Dabei hatte er in einer früheren Darlegung bereits eine Synthese zwischen diesen beiden Extremen von dem hier einzig zulänglichen Begriff her gefunden: dem der Beziehung. Er sagt da in einer Analyse des Wertbegriffes das, was wir auch hier, bei der Klärung der sittlichen Forderung, als zutreffend anzusehen: es seien „Vorstellungen, die zwar ausschließlich innerhalb des Ichs realisiert werden, ohne in den Objekten ein Gegenbild oder sachlichen Ansatzpunkt zu finden, die aber, als Ansprüche, in dem Ich so wenig unterzubringen sind, wie in den Gegenständen, die sie betreffen" 38). Die derart gegebene Auffassung der ethischen Forderung unter der Kategorie der Beziehung, die einer dialogischen Gesamtauffassung der Stellung des Menschen im Kosmos entspräche, durchbricht nun die abgeschlossene Inselhaftigkeit, wie sie ein Leben unter dem individuellen Gesetz an sich haben müßte in Richtung auf das Überpersönliche hin. Das mag durch folgenden Hinweis konkretisiert werden: aus keinem — noch so weit gespannten – sinnvollen

37) s. 41. S. 166.
38) s. 29. S. 9.

Begriff individueller Eigentlichkeit ließe sich verstehen, daß wir immer wieder an andere Menschen mit überpersönlichen Forderungen — etwa der nach Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit – herantreten oder es als rechtmäßig empfinden, wenn man solche Forderung an uns heranträgt. Was zur Kritik an der ethischen Normierung an allgemeinen Begriffen gesagt wurde, wird an dieser Stelle nicht als treffend und passend empfunden. Diese Tatsache der sittlichen Wirklichkeit zeigt deutlich, daß unsere Kritik an dem immanenten Individualismus des „individuellen Gesetzes" berechtigt ist. Es gibt zu Recht bestehende, überpersönliche Anforderungen. Wie sich diese Feststellung mit einer Seinsethik verträgt, versuchen wir weiter unten kurz anzudeuten.

Noch von einer anderen Seite her muß am Begriff des individuellen Gesetzes Kritik geübt werden. Nach Simmels Auffassung ist, wie wir sahen, die sittliche Aufgabe nichts anderes als die möglichst reine und auf alle Einzelheiten ausgedehnte Erfüllung eines existentiell gegebenen Grundverhältnisses; Eigentlich-Werden, so faßten wir die bestehende Aufgabe zusammen. Wieder von der sittlichen Erfahrung ausgehend, müssen wir hier folgendes einwenden: die gekennzeichnete Meinung ließe sich ja auch dahin ausdrücken, daß das bestehende Kriterium sittlicher Handlungen ihre „Gemäßheit" sei, ihre Angemessenheit für eine schon vorhandene, nur je und je neu zu entdeckende Grundrichtung der Person. Damit wird eine – wenn auch zunächst verdeckte — Gegebenheit und Bekanntheit des in dieser Situation Richtigen behauptet, die gerade für die tiefgreifenden Entscheidungen nicht zuzutreffen scheint. Gerade die letztlichen Entscheidungen, etwa in einer wirklichen Krise des Sinnglaubens bei einer Person, tragen durchaus nicht den Charakter des Wiederfindens eines schon Bekannten, der Erfüllung eines schon Vorgegebenen; sie sind vielmehr ein Wagnis, ein gläubiger Griff ins Dunkle, der nicht mehr geleitet wird von dem Gefühl: „dies ist das mir Gemäße", — sondern nur noch von dem Bewußtsein des Richtigen, dessen fordernde Kraft Verwirklichung heischt; dabei bleibt aber die Frage nach dem eigenen Ergehen noch durchaus unbeantwortet. Von dieser Erfahrung her, die wohl an zentraler Stelle des ethischen Lebens liegt, scheint uns die Auffassung des sittlichen Lebens als Erfüllung einer vorgegebenen existentiellen Beziehung zur Welt falsch. Damit ergibt sich eine wichtige Folgerung für Simmels Begriff der Seinsethik. —

Wir haben bei Simmel das Wort ja stets in doppeltem Sinne gebraucht. Er meinte damit einmal die Abgrenzung gegen die Normierung einzelner Handlungen, gegen die Willensethik überhaupt, die Normierung des Gesamtseins: das Ideal der Existenz statt des Ideals der Moral. Zum anderen deutete bei ihm dies Wort auf jene zuletzt kritisierte Grundanschauung des „Werde, was du bist." Beim Wegfall dieses Elementes seiner Überzeugung können wir nun auch die Identifizierung von ethischer Forderung und Eigentlich-Werden nicht bejahen. Was hier Eigentlichkeit genannt wird, ist gewiß ein wichtiges ethisches Gebot: aber es ist nicht das ethische Gesetz, ist mit ihm nicht umfangsgleich. Die erstgenannte Bedeutung des Begriffes Seinsethik aber bleibt auch für den hier vertretenen Standpunkt zentral. Ihre Wichtigkeit braucht wohl nach allem — gerade auch kritisch zur Kantschen Ethik Gesagten — nicht gesondert hervorgehoben zu werden. — Dieser engere Begriff der Seinsethik gibt nun eher die Möglichkeit, objektive Forderungen in eine Seinsethik einzubeziehen. Es muß auf diesem Boden nicht jene

Gleichsetzung des Überpersönlichen mit dem Unpersönlichen oder gar Widerpersönlichen bestehen bleiben, die wir bei Simmel stets fanden. Entsprechend dem, was wir gegenüber dem humanistischen Ganzheitsbegriff über den Weg zur Einung der Person sagten (s. S. 71), meinen wir auch hier: das Überpersönliche, speziell die überpersönliche Forderung kann zum bewegenden Moment der individuellen ethischen Lebensgestaltung werden. Bei einer hingegebenen Ausrichtung des persönlichen Lebens auf eine überpersönliche Forderung kann sie ein Bestandstück des personellen ethischen Seins werden. Damit aber verliert sie ihre unverbundene, jenseitige Fremdheit für das persönliche Leben, die für Simmel stets der Beweggrund seiner Kritik an einer derartigen Normierung war. Es will uns scheinen, als ob von dem Gesagten her ein weiterer Schritt einmal möglich werden müßte, der, auf der Ebene der Seinsethik — im Sinne des „Ideals der Existenz" — verbleibend, dennoch zu einer überindividuell gültigen Normierung führen könnte; etwa von einer vertieften Besinnung auf das Wesen des Menschen her, die seine ständigen, wesenhaft gegebenen Aufgaben bloßlegte. —

Bei all dem bleibe unvergessen, welch wichtiger Schritt vorwärts mit dem recht verstandenen Begriff des individuellen Gesetzes, auch über die für eine künftige Bemühung grundlegende, allgemeine ethische Haltung Simmels hinausgehend, getan ist. Wir wissen damit, daß die Forderung sich an die Wesenswurzel des Menschen wenden muß, sich nicht auf einzelne Taten richten darf. Ein unverlierbares Element jeder künftigen Synthese scheint uns damit gegeben. —

Wir haben versucht, die Hauptlinien in Simmels ethischem Denken dadurch deutlicher hervortreten zu lassen, daß wir sie an manchen Stellen über die von Simmel selbst gesetzten Punkte hinaus verlängerten. Wir glauben, dabei auch jenen Punkt umschrieben zu haben, an dem Simmel zum endgültigen Ausdruck seiner Grundtendenz, zur „Selbsterkenntnis" gekommen ist. — Bei der Fülle wichtiger Einsichten, die wir insbesondere in Simmels methodischer Haltung zu ethischen Fragen fanden, erscheint es verwunderlich, daß er in der modernen Philosophie keinen wichtigeren Platz eingeräumt erhalten hat. Er hat, in einem Worte des nachgelassenen Tagebuchs, diese Frage selber im Voraus beantwortet: mit einer Charakteristik seines Denkens, welche unsere Darstellung beschließen soll: „Ich weiß, daß ich ohne geistigen Erben sterben werde (und es ist gut so). Meine Hinterlassenschaft ist wie eine in barem Gelde, das an viele Erben verteilt wird, und jeder setzt sein Teil in irgend einem Erwerb um, der seiner Natur entspricht: dem die Provenienz aus jener Hinterlassenschaft nicht anzusehen ist" [39].

---

39) s. 47. S. 121.

Literatur.

1.	Max Adler:	Georg Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte. 1919.
2.	Wilhelm Dilthey:	Einleitung in die Geisteswissenschaften. 1883.
3.	„	Erlebnis und Dichtung. 1919 (6. Aufl.).
4.	„	Das Wesen der Philosophie; Ges. Schriften. Bd. V. 1924.
5.	M. Frischeisen-Köhler:	Georg Simmel in „Kantstudien" Bd. 24. 1920.
6.	Martin Heidegger:	Was ist Metaphysik? 1930.
7.	„	Sein und Zeit. 1929.
8.	„	Kant. 1929.
9.	Hermann Herrigel:	Das neue Denken. 1928.
10.	Hans Kohn:	Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. 1930.
11.	Siegfr. Kracauer:	Georg Simmel. Logos 1920.
12.	Theodor Litt:	Ethik der Neuzeit. 1926.
13.	Willi Moog:	Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts. 1922.
14.	Heinr. Rickert:	Die Philosophie des Lebens. 1920.
15.	„	Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 1921.
15.	„	Der Gegenstand der Erkenntnis. 1904.
17.	Albert Schäffle:	Bau und Leben des sozialen Körpers. 1881.
18.	Max Scheler:	Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. 1921.
19.	„	Die Stellung des Menschen im Kosmos. 1930.
20.	Gustav Schmoller:	Grundfragen der Sozialpolitik. 1897.
21.	„	Ueber die Resultate der Bevölkerungs- und Moralstatistik. 1871.
22.	„	Zur Sozial- und Gewerbepolitik der Gegenwart. 1890.
23.	Georg Simmel:	Ueber soziale Differenzierung. 1890. (Staats- und sozialwissenschaftliche Forschungen X.)
24.	„	Das Problem der Soziologie und Parerga zur Sozialphilosophie. 1894. (Schmollers Jahrb. 18).
25.	„	Einleitung in die Moralwissenschaft. 1892—93. (2. Ausg. Stuttgart 1911).
26.	„	Ueber eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie. 1895. (Archiv für systematische Philosophie I).
27.	„	Skizze einer Willenstheorie. 1896. Zeitschrift für Philosophie IX.
28.	„	Probleme der Geschichtsphilosophie. 1892. 2. völlig veränderte Auflage. 1905.
29.	„	Philosophie des Geldes. 1900. 4. Aufl. 1922.
30.	„	Kant. 1903. 3. Aufl. 1913.
31.	„	Die Religion. 1906.

32. Georg Simmel: Schopenhauer und Nietzsche. 1906. 2. Aufl. 1920.
33. „ Soziologie. 1908. 2. Aufl. 1922.
34. „ Hauptprobleme der Philosophie. 1910.
35. „ Philosophische Kultur, Ges. Essays. 1911. 2. vermehrte Auflage. 1919.
36. „ Goethe. 1913.
37. „ Das individuelle Gesetz. Logos 1913.
38. „ Kant und Goethe. 1916.
39. „ Grundfragen der Soziologie. 1917. 2. Aufl. 1920.
40. „ Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. 1917.
41. „ Rembrandt. 1916. 2. Auflage 1919
42. „ Der Konflikt der modernen Kultur. 1918. 2. Auflage. 1921.
43. „ Lebensanschauung. 1918.
44. „ Schulpädagogische Vorlesungen. 1922.
45. „ Zur Philosophie der Kunst. Nachgelassene Essays. 1923.
46. „ Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlaß.
47. „ Aus Georg Simmels nachgelassenem Tagebuch. Logos 1919.
48. „ Zur Philosophie des Schauspielers. Logos 1920.
49. „ Fragment über die Liebe (Aus dem Nachlaß). Logos 1921.
50. „ Ueber Freiheit (Aus dem Nachlaß). Logos 1922.
51. Eduard Spranger: Lebensformen. 1914.
52. Marg. Susmann: Cohen und Simmel in „Die Tat". 1923—24.
53. Wilhelm Windelband: Präludien. 1911.
54. Peter Wust: Die Auferstehung der Metaphysik. 1920.

Lebenslauf.

Ich, Hermann Gerson, wurde am 20. III. 1908 in Frankfurt a. d. Oder als Sohn des Kaufmanns Philipp Gerson jüdischer Konfession geboren. Nach Absolvierung des Staatlichen Friedrich-Gymnasiums in Frankfurt a .d. Oder bezog ich im Sommer-Semester 1926 die Berliner Universität. Doch nahmen mich zunächst vorwiegend die Studien an der im Wintersemester 1926 bezogenen Hochschule für die Wissenschaft des Judentums zu Berlin in Anspruch. An der Universität hörte ich Philosophie und Geschichte bei den Professoren Brackmann, Breysig, Dessoir, Guardini, Köhler, H. Maier, Marcks, Meinecke, Oncken, Spranger, Stählin, Vierkandt, Hofmann, G. Mayer, Rieffert und den Privatdozenten Baumgardt und Groethuysen. Ihnen allen, insbesondere aber Herrn Professor Spranger, bin ich für wissenschaftliche Förderung großen Dank schuldig.

Hermann Gerson.